

SOKRATIKA I.
Sokratovská tradícia myslenia od
antiky po súčasnosť

Vladislav Suvák (ed.)

Filozofická fakulta v Prešove

Prešovská univerzita

Prešov 2006

Editor: doc. Mgr. Vladislav Suvák, PhD.

Výkonný redaktor: PhDr. Eugen Andreanský, PhD.

Redakčná rada: prof. PhDr. Rudolf Dupkala, CSc. (predseda),
prof. PhDr. Vasil Gluchman, CSc.,
prof. PhDr. Karol Horák, CSc.,
prof. PhDr. Peter Kónya, PhD.,
prof. PhDr. Peter Švorc, CSc.,
prof. PhDr. Marcela Gbúrová, CSc.

Recenzenti: doc PhDr. Marián Cehelník, PhD.,
prof. PhDr. Peter Michalovič, CSc.

Zborník vychádza ako súčasť grantového projektu
VEGA, č. 1/2499/05.

Texty publikované v tomto zborníku neprešli jazykovou redakciou –
za jazykovú úroveň príspevkov zodpovedajú jednotliví autori.

© Vladislav Suvák

© Vydala Filozofická fakulta Prešovskej univerzity roku 2006

ISBN 80-8068-543-6
EAN 9788080685430

OBSAH

SÓKRATÉS A SOKRATIKA <i>Vladislav Suvák</i>	5
KWESTIA SOKRATEJSKA <i>Janina Gajda-Krynica</i>	33
SÓKRATÉS A PLATÓN AKO IRONICI <i>Marián Fedorko</i>	62
K VZŤAHU FILOZOFIE A MEDICÍNY U PLATÓNA <i>František Šimon</i>	95
DVA TYPY PRIATELSTVA V PLATÓNOVOM DIALÓGU LYSIS <i>Ulrich Wollner</i>	109
DIALEKTYKA SOKRATEJSKA W ŚWIETLE PLATOŃSKIEGO „TEAJTETA” <i>Dariusz Olesiński</i>	125
UVEDENIE KU XENOFÓNTOVHMU OBRAZU SÓKRATA <i>Matúš Porubjak</i>	136
NAD PREKLADMI XENOFONTOVHO SOKRATA... <i>Andrej Kalaš</i>	143
FILOZOFIA EUKLIDESA Z MEGARY A PROBLEM RELACJI DOBRA I JEDNOŚCI <i>Dariusz Kubok</i>	152
KYNIZMUS: ETIKA BEZ MORÁLKY <i>Vladislav Suvák</i>	162

KYNIZMUS, VZŤAHY K SOKRATOVÍ A PREPOJENIA NA STOICIZMUS <i>Andrej Kalaš</i>	208
CIEĽ DOBRA A CICERONOVO HĽADANIE PRAVDY <i>Elena Urbancová</i>	231
OHLAS A PÔSOBENIE SÓKRATOVSKÉJ IRÓNIE OD ARISTOTELA PO KONIEC NOVOVEKU <i>Marián Fedorko</i>	254
MYSLENIE A SVET JAVOV: ARENDTOVEJ PRÍBEH O SÓKRATOVÍ <i>Milena Fridmanová</i>	266
SÓKRATÉS JANA PATOČKU <i>Marcel Nemec</i>	289
SÓKRATOVA KRÁSNA SMRŤ <i>Miloš Kriššák</i>	300
ZODPOVEDNOSŤ A SMRŤ <i>Ivana Komanická</i>	332
THE FIGURE OF SOCRATES IN THE PRAGMATIC TRADITION <i>Donald J. Morse</i>	347
SUMMARY	357
AUTORI	366

SÓKRATÉS A SOKRATIKA

Vladislav Suvák

I.

Aj pri zbežnom pohľade na knihy, ktoré radíme – s väčšími alebo menšími výhradami – do korpusu západnej filozofie¹, vidíme, že Sókratovi prisudzujú nezvyčajné miesto: Tradícia, ktorá si zakladá na písanom texte, označuje nepíšuceho Sókrata za iniciačný symbol vlastných dejín. Sókratom, resp. „sokratovským obratom“ vstupuje filozofia – a spolu s ňou aj my – do novej etapy², v ktorej myslenie problematizuje ako možnosť všetkých ďalších problematizácií predovšetkým svoj vzťah k sebe samému.

Sókratés nič nepíše³, ale jeho meno sa spája s otázkami, ktoré natosťujú dôležité diela západného myslenia. Mnohé z nich zmieňu-

¹ Dôvody neštandardného prepisovania gréckeho slova φιλοσοφία (*filosofia*, a ďalších odvodených slov, „filosof“, „filosofický“ atď.) s grafémou „s“ vysvetľuje stať uverejnená v časopise *Filozofia*, roč. 55, 2000, č. 5, s. 395 n.

² Ide o „novú etapu“ vo vzťahu k predošlej tradícii skúmateľov *fysis* – ako na to upozorňujú antickí autori. Vid' napr. slávnu pasáž z Ciceronových *Tuskulských rozhovorov* (5.10.12-14), podľa ktorej Sókratés ako prvý „nechal filozofiu zostúpiť z neba, premiestnil ju do miest, vniesol ju do domov a priviedol k tomu, aby sa zaoberala životom, mravmi, dobrom a zlom“ (*Socrates autem primus philosophiam devocavit e caelo et in urbibus conlocavit et in domus etiam introduxit et coëgit de vita et moribus rebusque bonis et malis quaerere*).

³ Aj legenda o Sókratovom nepísaní nie je jednoznačná – Platón pripisuje Sókratovi dva texty: zveršované Ezopove bájky a spev na Apollóna (*Phaedo* 60c-61b; por. DL 2.42). Platónov Sókratés vysvetľuje zmenu svojho postoja k písaniu udalosťami po odsúdení: po celý život k nemu prichádzal sen, na základe ktorého si myslel, že bohovia chcú, aby vykonával múšické umenie v prenesenom zmysle (t. j. aby viedol filozofické rozhovory; ὥς φιλοσοφίας μὲν οὔσης μεγίστης μουσικῆς – por. *Sňokratove slová v Apológii*) – ale odrazu je na pochybnostiach, či bohovia nemali na mysli múšické umenie v obyčajnom (ľudovom) zmysle (τὴν δημόδην μουσικὴν ποιεῖν). Sókratés začína písať pred smrťou preto, aby si zachoval čisté svedomie voči bohom. Čo chce autor dialógu, Platón, naznačiť touto nenápadnou vsuvkou do

jú Sókrata s veľkou úctou, hoci sa nezaoberajú jeho miestom v „dej-
nách myslenia“, resp. Sókratom ako mysliteľom s konkrétnym filoso-
fickým programom. Pokusy o vymedzenie takého programu by museli
vychádzať z kritérií, ktoré by sa ukázali skôr alebo neskôr ako sporné.

Je to zvláštne, ale Sókratés patrí k najmenej kritizovaným posta-
vám tradície, ktorá si zakladá na kritickosti. Alebo sú kritické výhrady
voči jeho pôsobeniu príliš nejednoznačné: Vytknúť Sókratovi nejakú
chybu predpokladá preukázať východiskový postoj, ktorý ho doviedol
ku chybe. A to nie je možné z viacerých dôvodov. Jeden z hlavných
spočíva v charaktere žánru s príznačným názvom „sokratovské roz-
pravy“¹, v ktorých vystupuje Sókratés ako morálny mysliteľ bez náro-
ku na konečné odpovede a s výsostným záujmom o porozumenie
otázkam, ktoré skrývajú za zdanlivou samozrejmosťou obrovský svet
nesamozrejmostí. Práve táto zdanlivosť skutočnosti života sa stáva
hybným momentom skúmania toho, čo je pre vedenie našich životov
skutočne dôležité.

Sókratés nepatrí k filozofom, voči ktorým sa kriticky vymedzujeme. Skôr sa k nemu hlásime – aj keď naše „prihlasovanie“ nemá ten
istý charakter ako v prípade ďalších iniciačných postáv západného
myslenia. Kto sa dnes nazýva sokratovcom alebo sa vyhraňuje voči
Sókratovi – podobným spôsobom, akým sa nazýva platonikom či aris-
totelikom, resp. vyhraňuje sa voči Platónovi alebo Aristotelovi? Pred-
pokladom takého postoja by bola myšlienková línia, ku ktorej patrí
určitá kontinuita myslenia a dejiny zápasov s inými líniami. Práve
tieto atribúty *sokratika* ako typ myslenia, ktorý sa hlási k Sókratovi,
k pomyselnému „zakladateľovi línie“, postráda. Sokratika nemá „kon-
tinuitu“ ani „dejiny“ – nepriznali sme jej dejinnosť, na ktorú by nad-
väzovala naša prítomnosť a nehľadáme v nej kontinuitu s minulosťou,
ktorá by umožňovala myšlienku dejinnosti. V tomto zvláštnom zmysle
je sokratika „nedejinná“ a „diskontinuálna“. Aspoň z pohľadu prítom-
nosti.

rozpravy, nie je jasné – najmä ak vezmeme do úvahy zásadný protiklad, ktorý stavia
medzi filosofiou a básnictvom (napr. v *Ústave* II. vo vzťahu k výchove).

¹ Ide o korpus „sokratovských rozhovorov“ (Σωκρατικοὶ λόγοι), ktoré písali vo 4.
st. pr. Kr. rôzni Sókratovi žiaci. Por. Arist., *Poiet.* 1447b11.

Súčasnú postavu sokratiky však nemôžeme stotožňovať s minulosťou. Niektoré okolnosti vývoja západného myslenia a nášho čítania jeho histórie nás nútia premyslieť sokratiku odznova: Počas helenizmu sa s výnimkou epikurovcov takmer všetci hlásili k Sókratovi ako k iniciátorovi vlastnej tradície alebo k nemu vzťahovali s veľkou úctou – aj keď si každý dosadzoval za Sókrata niečo iné. Helenistické myslenie vytváralo vo vzťahu k Sókratovi vedomú kontinuitu, ktorú naopak iné myšlienkové línie postrádali. K Platónovi alebo Aristotelovi mali helenistickí filosofi mimo platonikov¹ a aristotelikov pomerne vlažný vzťah (do istej miery vyplýval z ezoterického charakteru Akadémie a Lykeionu). Oproti týmto „veľkým školám“ mali sokratovské „malé školy“ oveľa bližšie k otázkam, ktoré si vyžadovali helenistické problematizácie života. Ďalší príklad irónie dejín: línie myslenia, ktoré sa pre nás stali „veľkými“, vytlačili do úzadia myšlienkové prúdy, ktoré sa práve vďaka nim stali „malými“.²

Sókratovi patrí netypické miesto medzi ostatnými filosofmi aj z iného dôvodu: Jeho činnosť sa prirovnáva k pôsobeniu veľkých náboženských vodcov. Toto prirovnanie pôsobí paradoxne, lebo Sókratés v zachovaných textoch nevystupuje ako prorok ani náboženský

¹ Helenistická Akadémia sa po Krantorovom vedení zásadne zmenila. Arkesilaos obnovil sokratovské dialogické skúmania a založil novú skeptickú líniu Strednej Akadémie. Vyhlásil, že nevie nič – dokonca ani to, čo vedel Sókratés, že nevie nič (Cic., *Acad.* 1.12; 1.43 n.). Akademici boli presvedčení, že Platón bol skeptikom (samotné sokratovské dialógy nás presvedčujú, že nič nie je isté), preto sa považovali za verných platonikov. Charakter ich školy je však zásadne odlišný od predošlej Akadémie – najbližšie má k pyrrhónskej skepse a k helenisticky poňatému Sókratovi: Pomocou babického umenia spochybňujeme akékoľvek pravdivé úsudky – každé skúmanie nás musí do viesť k aporetickosti – preto je dôležité vedieť argumentovať *pro* a *contra*, t. j. „na obe strany“ tej ktorej veci. Hlavným prameňom pre štúdium akademického skepticizmu je pre nás Ciceronov spis *Academica* (Cicero, 1933), dialóg o povahe o možnostiach vedenia. Por. taktiež Filodémov spis (Filodemo, 1991), dôležitý prameň k štúdiu akademického skepticizmu. Zbierku antických správ o Arkesilaovi usporiadal H.-J. Mette (Mette, 1984, s. 7-94).

² Titul „malé sokratovské školy“ neznamena, že v klasických Athénach boli považované za menej významné ako tzv. „veľké školy“ (t. j. Akadémia a Lykeion) – ale že sa nám nezachovali súvislé diela autorov, ktorí ich iniciovali (predovšetkým Aischinés, Antisthenés, Faidón, Aristippos, Eukleidés, prípadne Kebés, Glaukón, Simmias alebo Simón).

revolucionár. Naopak z tých málo životopisných správ, ktoré sú nám známe, vstúpilo do pamäti filosofie Sókratovo odsúdenie na smrť za neúctivý postoj k bohom athénskej obce. Postoj, ktorý nemal viesť k reforme náboženstva, ale k hľadaniu dobrého života. Života, ktorý si volíme sami nezávisle od vôle bohov.¹ A práve touto voľbou sa približujeme božskej blaženosti.²

Mohli by sme pokračovať a načrtnúť ďalšie súvislosti, ktoré by postavali Sókrata do určitého protikladu s tradíciou, ktorá sa k nemu takmer bezvýhradne hlási. Samotné prívlastky spojené s menom Sókrata poukazujú na jeho netypické postavenie: Babica pomáha pri pôrode, ale sama je neplodná.³ Ironik spochybňuje samozrejmu platnosť zákonov, ale neprichádza s novou ústavou.⁴ Athénčan neopustí vlastnú

¹ Motív voľby života nezávisle od vôle bohov nie je úplne jednoznačný ani u Platóna – v *Obrane* vykresľuje Sókrata ako človeka, ktorý svojou filosofickou činnosťou naplňa vôľu (anonymného) boha. Tento motív sa spája s bodom obžaloby, ktorý sa týka Sókratovej bezbožnosti. Xenofónov Sókratés je zasa oproti Platónovmu vykreslený ako človek zbožný a úctivý voči tradičným kultom (por. napr. *Spomienky na Sókrata* 1.1 alebo 4.3).

² Filosofická činnosť z nás robí ľudí „podobných bohom“ (ὁμοίωσις θεῶ; Pl., *Theaet.* 176b1; por. *Tim.* 90a-d). Tento motív sa vyskytuje takmer vo všetkých myšlienkových hnutiach, ktoré sa hlásia k Sókratovi (vrátane Platóna a Aristotela; por. napr. 10. kn. *Etiky Nikomachovej* o teoretickej činnosti).

³ Por. podobnosť babického umenia (μαίευτική τέχνη) v úvode Platónovho *Theaitéta* (150c): „Boh ma núti pomáhať pri pôrode, ale rodiť mi zakázal“ (μαίεύεσθαι με ὁ θεὸς ἀναγκάζει, γεννᾶν δὲ ἀπεκώλυσεν). Ak si porovnáme túto pasáž s inými Platónovými narážkami na babické umenia (*Symp.* 206c n.; *Rep.* 490b), môžeme predpokladať, že alegória sokratovského rozhovoru z *Theaitéta* je verná a blízka aporetickému duchu a irónii tohto daimonského muža. Por. Guthrie, 1971, s. 124; Stenzel, 1940, s. 4.

⁴ Táto výhrada voči Sókratovi zo strany jeho súčasníkov bola zrejme jednou z hlavných. Vid' napr. nepochopenie výchovného charakteru Sókratových skúmaní, o ktorom referuje Platón v dialógu *Kleitofón*: Sókratés poskytuje meno spravodlivosti, ktorú skúma (a povzbudzuje iných k jej skúmaniu), ale nevyjasňuje, čo je *spravodlivosť* a aké je jej *dielo* (ἔργον, *Clit.* 409b). Kleitofónova kritika vrcholí v závere dialógu: Ak Sókratés tvrdí, že k spravodlivosti patrí dobre činiť priateľom, a škodiť nepriateľom, tak sa ocitol v *apórii* so sebou samým. Veď spravodlivý človek nikomu neškodí; všetko koná v prospech všetkých (*Clit.* 410b-c). Sókratés krásne povzbudzuje k starosti o zdatnosť – uzatvára Kleitofón – ale nie je jej znalcom, a to o nič väčším, ako ktokoľvek iný.

obec, aby unikol poprave, avšak medzi spoluobčanmi sa cíti ako cudzinec.¹ Filozof vie iba to, čo nevie – vedenie sa stáva nevedením, irónia sebaíroniou.

Viaceré prívlastky nás odkazujú na netradičné postavenie Sókrata. Svojím spôsobom charakterizujú nielen jeho, ale aj tradíciu, ktorá sa s nimi vyrovnáva sebe vlastným spôsobom – rozumom. Rozum vládne nad logikou opozícií. Preto sa môže ukázať neúcta k zákonom obce ako Skutočná Úcta k Zákonu a neúcta k bohom ako Skutočná Zbožnosť – aj keď sa od Sókrata zachovaných dialógov nedozvieme, čo je to Zákon, čo je to Zbožnosť. Alebo inak: Ak sa to niekedy v náznakoch dozvieme, vzápätí musíme pustiť svoj úlovok na slobodu, aby nás nezotročil, a začať skúmanie odznova. Žiadne zdôvodnenie nie je dostatočné – každý záver sa stáva východiskom nových skúmaní... ...a nových dialógov, ktoré vedie nielen Sókratés so svojimi spolubesedníkmi, ale aj my sami so sebou.

Sókratovým skúmaniam nie je nič „sväté“.² Aj preto sa naňho dívajú spoluobčania ako na muža mnohých tvárí – a masiek. Aspoň tak vykresľuje situáciu na athénskom súde Platón vo svojej *Obrane*.³ Mô-

¹ Vid' Platónovu *Obranu*, v ktorej Sókratés viacerými spôsobmi pripomína, že sa cíti v Athénach ako cudzinec – Sókratés upozorňuje na mladý vek svojich žalobcov (por. napr. 18b5, 18c6) a na to, že väčšinu z nich ani nepozná; por. *Ap.* 17a1: kde Sókratés používa oslovenie „muži athénski“ (ἄνδρες Ἀθηναῖοι), aby zdôraznil, že preňho sú prítomní „zástupcovia ľudu“ spoluobčanmi, a nie skutočnými sudcami. Napriek tomu prijme rozsudok smrti (prečo ho prijme, vysvetľuje dialóg *Kritón*).

² Tzv. rané Platónove dialógy sa neodohrávajú na „periférii“, ale v „centre diania“, t. j. medzi zainteresovanými postavami – medzi Sókratom (ktorý je bytostne zainteresovaný na starosti o vlastný život) a autoritami v jednotlivých oblastiach vedenia: zbožnosť definuje významný kňaz, odvahu vymedzujú slávni vojvodcovia, potrebu nového vzdelania zdôvodňujú najslávnejší učitelia rečníctva. Sókratés elenkticky vyvracia jednotlivé mienky bez ohľadu na postavenie ich nositeľov. Aj preto sa stáva nepohodlným a prekážajúcim článkom spoločenstva – vid' Platónovo podobnenstvo o jaskyni v 6. kn. *Ústavy*, ktoré končí zavraždením toho, kto po návrate do jaskyne odmieta účasť na živote spoločenstva (*Rep.* 517a): „A toho, kto by sa pokúšal vyslobodiť ich z pút a vytiahnuť hore, by nezabili, keby sa im dostal do rúk?“ (por. *Rep.* 496d; *Gorg.* 486b, 521c; por. taktiež *Phaedo* 85c-d; *Meno* 100b-c).

³ Sókratés sa musí najprv obhajovať proti starším anonymným žalobcom, až potom bude odpovedať žalobcom, ktorí proti nemu vzniesli obvinenie z bezbožnosti a z toho, že kazí athénsku mládež (por. *Ap.* 18a7-18e4). „Prví žalobcovia“ hovoria,

žeme kritizovať morálku našich otcov, keď nevieme obhájiť ani vlastný morálny postoj? – pýtajú sa Sókratovi žalobcovia. Nepotrebujeme obhajovať morálne postoje našich otcov ani svoje vlastné, lebo dobrý život je vecou rozumného rozhodovania, ktoré na seba preberá celú zodpovednosť; zodpovednosť voči sebe samému aj voči iným – odpovedajú nasledovníci obžalovaného Sókrata.

Možno by sme sa mali pýtať, prečo tvorí Sókratés taký dôležitý medzník pre tradíciu, od ktorej sa v mnohých ohľadoch tak výrazne odlišuje. Vyplýva táto dôležitosť z jeho odlišnosti? Odlišnosti tak vo vzťahu k predošlej, ako aj budúcej tradícii? Vzhliadame sa v jeho odlišnosti? Samotná odlišnosť pôsobí v Sókratovom prípade viacnásobne: Na jednej strane sa zdá, že ak by sa v ničom neodlišoval od tradície, ktorú „iniciuje“, naložila by s ním rovnako ako s inými: „analyticky“, „kriticky“, „hermeneuticky“, „historicky“. A Sókratés by stratil svoje výsadné postavenie. Ale na druhej strane vidíme, že západná tradícia s ním práve takto narába: O Sókratovi píšeme historické štúdie, ktoré ho začleňujú do dobového a širšieho kontextu „dejín filosofie“. Analyzujeme argumenty, ktoré cirkulujú vo filozofickej literatúre pod hlavičkou „sokratovské“, aj keď sú často protichodné. Pokúšame sa o hermeneutické interpretácie dialogického charakteru sokratovských skúmaní. Hodnotíme Sókratov prínos pre západné myslenie. V pôsobení Sókrata nachádzame obrat, ktorý zásadne zasiahol do charakteru filosofie tým, že sa začala zaoberať „človekom“. K Sókratovi jednoducho nedokážeme pristúpiť bez konvenčných prostriedkov, ktoré používame pri vlastnej práci, aj keď pripúšťame, že v prípade Sókrata nie sú (nemusia byť) adekvátne.

Možno je to vnútorný pocit neistoty, ktorý nás núti myslieť Sókrata ako súčasť tradície, ktorú by mal na jednej strane zakladať a z ktorej sa zároveň vyčleňuje. „Zakladanie“ a „vyčleňovanie“ by sme mohli chápať – aspoň v Sókratovom prípade – ako dva neoddeliteľné pohy-

že je nejaký Sókratés mudrc (Σωκράτης σοφὸς ἀνὴρ), ktorý dumá o nebeských javoch a preskúmal aj všetko pod zemou a ktorý robí zo slabšieho dôvodu silnejší (τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιῶν; 17b8-18c1). Takýto Sókratés je z jednej polovice skpmateľom *fysis* a z druhej polovice sofistom.

by, lebo obidva vyplývajú z nášho spôsobu zmocňovania sa toho, čo symbolizuje Sókratés.

Zmocňovať sa znamená interpretovať – interpretovať znamená rozumieť – rozumieť znamená chápať svoju vlastnú situáciu skrz niečo iné, nezrozumiteľné. Nezrozumiteľného Sókrata sa zmocňujeme rozumom – rozumením, ktoré nachádza svoj dejinný počiatok v Sókratovi. Naučili sme sa toto „iné“ vykladať ako „Iné“, aby sme čo najpresvedčivejšie oslabili moc pravdy subjektu. Ale čo to má spoločné so Sókratom, ktorý je „iný“ aj bez našej ochoty vzdať sa seba samých na ceste objavovania seba?

Sókratovo pôsobenie spájame (opäť tradične) s obratom filosofie – obratom do vnútra človeka. Ale Sókratés symbolizuje ešte niečo príznačnejšie: *neistotu*, ktorú vnáša do myslenia o „veciach človeka“ a prenáša ju aj do myšlienkovej tradície, ktorá chce myslieť Sókrata. Všetko, čo vypovieme o Sókratovi, sa týka nás samých – našej schopnosti myslieť seba ako možnosti myslieť vôbec. Zdá sa, že v prípade Sókrata narážame na hranice vlastného myslenia, a to oveľa viditeľnejšie ako v iných prípadoch. Sókratés nás núti myslieť nielen to, ako sme schopní myslieť, ale aj to, ako myslieť nedokážeme.¹

Nachádzame sa v situácii, ktorá je oproti východiskovej, sokratovskej, odlišná v jednom zásadnom bode: Sókratés spochybňuje konvencie obce založené na zdravom rozume, a to prostredníctvom zdravého rozumu, aby hľadal cestu k životu založenému na autonómnom rozhodovaní. My musíme spochybňovať nielen konvencie založené na zdravom rozume, ale aj konvencie, ktoré sa zakladajú na tomto spochybňujúcom rozume, a to prostredníctvom tohto rozumu, aby sme sa uistili, že sme súčasťou „kritickej tradície myslenia“. Nárok na autonómiu rozhodovania sa stal súčasťou konvencie. Samotné filosofovanie sa stalo – konvenciou. Práve táto situácia *nášho* myslenia nám nedovoľuje myslieť Sókrata ako Sókrata a sťažuje nám myslieť Sókrata ako sokratiku.

¹ Možnože práve táto situácia spôsobuje nejednoznačnosť interpretovania Sókrata – ako napr. u Nietzscheho alebo Heideggera, ktorí ho na jednej strane začleňujú na začiatok metafyzickej línie západného myslenia, a na druhej strane ho z nej vynímajú (por. Kofman, 1998, s. 221 n.).

II.

O Sókratovi nevieme povedať takmer nič isté.¹ Nemáme spoľahlivé správy a svedectvá, ktoré by nám dovoľovali rekonštrukciu obrazu „historického Sókrata“. Rôzne zobrazenia Sókrata v literatúre 4. st. pr. Kr. a ich mnohoraké využitia v neskoršej antickej spisbe nám nedovoľujú zostaviť univerzálny obraz athénskeho filozofa.² Navyše vidíme – a v Sókratovom prípade je táto okolnosť príznačná –, že každá doba si ho zobrazovala inak, resp. prispôbovala si ho vlastným otázkam. Otázkam, ktoré sú z historického hľadiska neprenosné – rovnako ako jednotlivé obrazy Sókrata.

Interpretačná tradícia zmieňuje štyri hlavné zdroje správ o Sókratovi, z ktorých podľa nej vychádza historicky a myšlienkovy najvernejšie Platón. Aristofanove *Oblaky* odsúva nabok ako komickú paródiu, ktorá nemá s historickým Sókratom nič spoločné.³ Xenofón-

¹ Jediná správa, ktorá je z historického hľadiska ťažko spochybiteľná, sa týka Sókratovho súdu a jeho odsúdenia athénskym zhromaždením r. 399 pr. Kr. Nepriamo to dosvedčuje viacero spisov, ktorí sa pokúsili o Sókratovu obhajobu (napr. Xenofón-tova a Platónova *Apologia*), a spisov, ktoré chceli zdôvodniť Sókratovu obžalobu (napr. Polykratova *Obžaloba*). K politickému pozadiu procesu z historického hľadiska pozri prácu Mogensa Hermana Hansena (Hansen, 1995).

² Por. Guthrie, 1971, s. 6: „This distinction can only be maintained on the assumption that our sources of information about Socrates are sufficient to give a reliable portrait of him as a man and a philosopher. Any account must begin with the admission that there is, and always will be, a 'Socratic problem'.“

³ Sókratés, ktorý je vyobrazený ako vodca špekulatívnej školy „Mysliareň“, sa zaoberá na jednej strane povahou *kosmu* a nebeskými javmi, t. j. skúmaniami prírodnými pre predsokratovských mysliteľov (*fysiologov*), a na druhej strane argumentáciou na obe strany príznačnou pre sofistov. V *Oblakoch* (*Nub.* 112 n.) sa Sókratovi pripisuje „umenie dvoch dôkazov“: Dôkaz silnejší, lepší (λόγος κρείττων) je výklad spravodlivý; dôkaz slabší, horší (λόγος ἥττων) je výklad nespravodlivý. Rečníci v *Mysliarni* sa učili, ako lesťou presadiť slabší dôkaz. Podľa tradície sa zaslúžil o toto umenie Prótagoras svojím „antilogickým učením“ (por. napr. Ar., *Rhet.* 1402a25). Rovnaké umenie vytýkajú žalobcovia Sókratovi pred athénskym súdom; por. Pl., *Ap.* 18b: τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν (učiniť slabší dôvod silnejším). Interpreti odmietajú Aristofanov obraz Sókrata preto, lebo spája sokratovské skúmania s predsokratovskou tradíciou (Anaxagoras, Anaxarchos etc.). Ale proti tomu môžeme namietat' Platónovým *Faidónom*, v ktorom sa Sókratés priznáva k mladíckym

tov obraz Sókrata nepovažuje za dosť vážny a filosoficky adekvátny.¹ Aristotelove správy sú podľa nej síce dôležitým svedectvom o obraze Sókrata v Platónovej Akadémii, ale ide o sprostredkovaný obraz prvej generácie platonikov.² Preto je Platón v očiach interpretačnej tradície jediný zdroj hodnoverných poznatkov o Sókratovom filosofickom postoji.

Z hľadiska historického a literárneho je problém interpretácie zachovaných správ o Sókratovi oveľa komplikovanejší. Týka sa žánru

skúmaniam *fysis* (περὶ φύσεως ἱστορίαν; *Phaedo* 96a8) a množstvo narážok na to, ako sa Sókratés vyučil u sofistov (por. napr. *Pl.*, *Meno* 96d; *Charm.* 163d; *Ax.* 266c o Prodikovi). Athénčania mohli skutočne vidieť Sókrata ako sofistu (k tomu por. názor rečníka Aischina v spise *Proti Timarchovi* 1.173 = *In Tim.* 173, kde uvádza Sókrata ako sofistu, σοφιστής). Sókratés mohol prejsť zložitým myšlienkovým vývojom, v ktorom má svoje miesto tak predsokratovská kosmológia, ako aj sofistická argumentácia. Nezabúdajme, že Aristofanov text je historicky najstarším svedectvom o Sókratovi, ktorý vznikol ešte za jeho života (423 pr. Kr.) – aj keď ide o komicú karikatúru mysliteľa-sofistu, môže vychádzať zo známych skutočností (inak by stratila na svojej komickej pôsobnosti). K diskusii o interpretácii Aristofanovho Sókrata pozri štúdiu Paula Vandra Waerda „Socrates in the *Clouds*“ (Vander Waerd, 1994, s. 48-86).

¹ Aj keď ešte v 18. st. sa považoval Xenofón za najvernejší zdroj našich poznatkov o Sókratovi. Postoj ku Xenofónovi sa zmenil až po nástupe veľkých interpretačných projektov dejín filosofie (Hegel a ním poznačená nemecká tradícia), ktoré sa pokúšali o „ideový“ výklad antického myslenia a z tohto hľadiska hodnotili všetky antické texty.

² Niektoré pasáže naznačujú, že Aristotelov obraz Sókrata mohol mať pôvod aj v mimo-platónskych textoch; napr. dve pasáže u Aristotela (*Rhet.* 1393b3-8; *EE* 1235a35-b2) korešpondujú s Xenofónovými *Spomienkami* (*Mem.* 1.2.9; *Mem.* 1.2.54). Na základe zachovaných správ môžeme usudzovať, že Aristotelovi súčasníci považovali niektoré Sókratove názory vyjadrené v Platónových dialógoch za Platónove vlastné. Aristotelés ich z tohto dôvodu oddeľuje od názorov „historického Sókrata“ – aj keď je niekedy problematické určiť, ktorého Sókrata má práve na mysli. Jedným zo spôsobov, ako môžeme rozlišovať v Aristotelových textoch medzi Sókratom Platónových dialógov a „historickým Sókratom“, je tzv. „Fitzgeraldov kánon“. Ide o spôsob používania mena „Sókratés“: Keď ho Aristotelés používa s členom (ό), myslí na Sókrata dialógov (ό Σωκράτης); por. *Pol.* 1342a32-33: ό δ' έν τή Πολιτεία Σωκράτης; *GC* 335b10: ό έν Φαιδωνι Σωκράτης. Keď ho používa bez člena, t. j. jednoducho Σωκράτης, myslí na „historického Sókrata“. Por. Fitzgerald, 1853, s. 163. Por. Nehamas, 1992, s. 169 n. kvôli námietkam proti Fitzgeraldovi.

sokratovských rozpráv (Σωκρατικοὶ λόγοι), v ktorých vystupuje Sókratés ako hlavná postava. Aristotelés nepochybuje o tom, že Σωκρατικοὶ λόγοι sú *literárnym žánrom*, t. j. nepochybuje o fiktívnosti týchto rozhovorov a o fiktívnosti Sókrata ako hlavnej figúry týchto textov.¹ Poznáme mená aspoň trinástich žiakov Sókrata, ktorí písali sokratovské dialógy: Aischinés², Theodóros, Faidón z Élidy³, Euklidés z Megary, Stilpón z Megary, Atistippos z Kyrény, athénsky aristokrat Kritón, obuvník Simón⁴, Athénčan Glaukón, Simmias a

¹ Aristotelés nazval Sókratove rozpravy termínom Σωκρατικοὶ λόγοι (= doslova „rozhovory so Sókratom“) v *Poetike* (1447b11), keď sa pokúsil o rozčlenenie literárnych žánrov. Ide o žáner „poetický“ – popri viacerých autoroch sokratovských rozpráv menuje Sofróna a Xenarcha (ktorí písali tzv. μῦθοι). Aristotelés v jednom zo svojich raných dialógov *O básnikoch* (pre nás sa zachovali len fragmenty), píše o „zakladateľovi“ mimetického žánru, o Alexamenovi z Tea (inak o ňom nevieme vôbec nič; por. *Aristotelis Fragmenta*, zl. 3 Ross). Problematické ostáva prepojenie sokratovského dialógu s mimetickým žánrom z hľadiska Platónovej kritiky básnictva a *mimésis*. K pôvodu a charakteru sokratovských rozhovorov pozri stať Diskina Claya „The Origins of the Socratic Dialogue“ (Vander Waerd, 1994, s. 23-47).

² Aischinés žil približne v rokoch 420-380. O jeho živote nevieme takmer nič (po Sókratovej smrti sa vraj venoval výrobe voňaviek, ale neúspešne; odišiel na Sicíliu, kde pôsobil na dvore Dionýsia až kým ho nevyhnal; vrátil sa do Athén a vyučoval filozofiu – za peniaze!). Písal sokratovské dialógy, listy a reči. Okrem fragmentov z dialógov citovaných u neskorších autorov sa zachovali pod jeho menom tri sporné diela (*O zdatnosti*, *O bohatstve*, *O smrti*). Z fragmentov, ktoré sa nám zachovali, môžeme usudzovať, že jeho „Sókratés“ je veľmi uvoľnený, t. j. nie je tak vážny a hlbavý („špekulatívny“), ako Platónov.

³ Faidón z Élidy patrila k najstarším Sókratovým žiakom; po smrti Majstra založil sokratovskú školu (zameranú eticky); poznáme dva z jeho dialógov (*Zopyros* a *Simón*). Dialóg *Simón* sa zaoberal pravdepodobne vzťahom medzi morálnymi zdatnosťami a blaženosťou. Platón podľa neho pomenoval rovnomenný dialóg. Bezprostrední nasledovníci Faidóna v elidskej škole boli Plestanos, Anchipylos a Moschos (doxografi označujú niektorých aj za kynikov). Najpopulárnejším nasledovníkom Faidóna bol Menedémos z Eretrie (podľa neho bola škola nazvaná „eretrijská“). Menedémos kritizoval všetkých sokratikov (platonika Xenokrata, kyrenaika Paraibata, megarika Alexina atď.). Aj keď inšpirovaný Sókratom nič nenapísal, jeho metafyzické, logické a etické argumenty boli všeobecne známe. Bol napr. presvedčený, že zdatnosť je jedna vec, ktorej pripisujeme mnoho mien. Bližšie pozri: Waerd, 1994, s. 26-28.

⁴ Podľa Diogena zapísal 33 „obuvníckych rozpráv“, ktoré sa odohrali priamo v jeho dielni (DL 2.122).

Kebes z Théb¹, Platón, Xenofón.² Je veľmi pravdepodobné, že medzi nimi vládla rivalita – nezachovali sa nám o tom síce priame svedectvá, ale v jednotlivých textoch môžeme identifikovať množstvo skrytých narážok.³ Aj keď neberieme do úvahy obrazy Sókrata, ktoré sú komickou karikatúrou alebo kritickou štylizáciou (ako napr. v Polykratovej *Obžalobe Sókrata*⁴), môžeme vidieť, že v rámci „jednej“ sokratovskej tradície jestvuje „mnoho“ obrazov Sókrata, ktoré sú často protikladné, a preto neprenosné.

Sókratés dochovaných rečí je zapáleným, neúnavným a neprekonateľným diskutérom; zhovára sa s tými, ktorým leží na srdci starosť o dušu, t. j. s tými, ktorí chcú činne vytvárať svoj život. Sókrata charakterizuje veľká vášeň pre rozhovory, ktoré sa zaoberajú predovšetkým rôznymi otázkami zdatnosti konania. Ale nielen týmito otázkami sa naplňajú sokratovské rozpravy. Znáμου témou je sokratovská láska ako výraz filozofovania stvárnenny cez Sókratov obdiv k mladému Alkibiadovi. Erotické motívy stelesňuje aj postava Aspasiae, známej Perikleovej družky.⁵ Mnohé postavičky dialógov sú „typové“, t. j. predstavujú určité typy morálnych a politických vlastností ľudí, ktoré

¹ Por. DL 2.124-125. Simmias a Kebes diskutujú so Sókratom o prirodzenosti duše v Platónovom *Faidónovi*.

² Niektoré zachované tituly pôsobia veľmi dôveryhodne a odkazujú k témam, ktoré mohol rozvíjať „historický“ Sókratés. Napr. *Dobří ľudia nevznikajú učením, Čo je vedenie* (Kritón), *O dobre, O spravodlivosti, O zdatnosti, že sa nedá naučiť, O umení konať rozhovory* (Simón), *O filozofii, O vyučovaní, O tom, čo si volí a čomu sa vyhýbať* (Simmias). Dialógy Aischina, Aristippa, Antisthena a Faidóna poznáme čiastočne aj po obsahovej stránke, lebo sa nám zachovali v citátoch alebo parafrázach neskorších antických autorov (Giannantoni, 1991).

³ Podľa doxografických správ sa napr. Antisthenés a Diogenés posmievali Platónovej domýšľavosti (por. DL 6.7 atď.). Platón údajne žiarlil na Aischina, blízkeho priateľa Sókrata (por. DL 3.36; Plútarchos, *De cohib.* 462d-e). Priama kritika Platóna sa zachovala v zlomkoch u viacerých Sókratových nasledovníkov (viď nižšie).

⁴ Rečník a sofista Polykratés (Πολυκράτης) napísal okolo r. 394 – 390 pr. Kr. *Obžalobu Sókrata* (Σωκράτους κατηγορία), nezachovanú pre dnešné časy). Podľa viacerých dochovaných správ mala politické pozadie a bola obhajobou vtedajšej athénskej demokracie. Dnes ju dokážeme čiastočne zrekonštruovať podľa Xenofónových *Spomienok* (1.2.9-62) a Libaniovej *Obrany Sókrata*.

⁵ Vieme o štyroch dialógoch s týmto titulom, medzi nimi mohol byť aj nezachovaný Platónov dialóg.

sa prejavujú vtedy, keď sú prinútení zdôvodniť vlastný postoj. Takýmto typom je napr. Kalliklés, „politik bez škrupúl“.

Aristotelés nepochybuje o fiktívnosti „sokratovských rozhovorov“. A zdá sa, že rovnako im rozumeli Athénčania 4. st. pr. Kr. Zoberme si napr. Aischinov dialóg *Aspasia*: Sókratés má odporučiť Kalliovmu synovi učiteľa zdatnosti a prekvapujúco mu navrhne héteru Aspasiu, preslávenú Milétanku, ktorá v dobovej komédii symbolizovala uvoľnené mravy.¹ Opisované udalosti sa pritom nemohli odohrať v „historickom čase“. V tom istom dialógu má *Aspasia* poučiť Xenofóna a jeho manželku o zdatnosti, a to v čase, keď musela byť dávno po smrti.² Podobne v Xenofóntovom dialógu *O hospodárení* (Οἰκονομικός) začína množstvo scén vetou „*Bol som pri tom, keď Sókratés povedal, že...*“ – pritom je zrejmé, že Xenofón tam nemohol byť.³ Alebo v dialógu *Symposion* poznamenáva hneď na začiatku, že na hostine, o ktorej hovorí, sa osobne zúčastnil, ale túto udalosť datuje r. 421, keď bol sám ešte dieťaťom, t. j. nemohol byť prítomný na symposiu vyhrade-

¹ Podľa Aischina ju Athénčania obvinili z bezbožnosti, a nebyť Perikleá, bola by riadne súdená; por. zlomok A 62 z Aischinovej *Aspasie* (in: Giannantoni, 1991, A 62); por. taktiež Pl., *Ap.* 20b. V ďalšej časti Aischinovej *Aspasie*, v rozhovore s Xenofóntovou manželkou, vystupuje Aspasia ako „ženský Sókratés“; má totiž všetky atribúty, ktoré prisudzujeme sokratovskému vedeniu rozhovoru; por. zl. A 70 Giannantoni. Aischinés ako prvý autor nedáva Aspasiu do súvislostí s jej sexuálnou minulosťou. Platón ju takisto zobrazuje v *Menexenovi* bez poukazov na jej sexualitu (k tomu pozri Henry, 1995, s. 32-40). K obrazu Aspasia v starej komédii por. napr. Aristofanovu hru, *Acharmančania*, ktorá ústami roľníka Dikaiópolisa (charakterom pripomína Perikleá) obviňuje Aspasiu, že zapríčinila vojnu so Spartou. Aristofanés líči Aspasiu ako kurtizánu, ktorá je Perikleovou družkou a zároveň dohadzovačkou, známou bordeldámou atď. Aspasia je tu jednoznačne literárny *tropos* (aj keď niektorí interpreti berú jej komickú karikatúru ako určitý obraz skutočnosti).

² Por. zlomok A 70 Giannantoni z Aischinovej *Aspasie* = Cicero, *De inventione* I. 31 n.

³ Epikurovec Filodémos hovorí vo svojom spise Περὶ οἰκονομίας, *O hospodárení* (ed. C. Jensen. Leipzig, Teubner 1906) o fiktívnosti Xenofóntovho dialógu *O hospodárení* (coll. 6.11-16): [Sókratés] „predstiera, že naučí Kritobúla hospodárskemu umeniu, akoby sa bol schopný naučiť tak veľa počas jediného stretnutia.“ Filodémos kritizuje Sókrata ako filosofickú autoritu a v rámci kritiky upozorňuje aj na problém „falošného“ vyučovania. I keď je Filodémova kritika naivná, dosvedčuje epikurovskú nevraživosť voči sokratovcom. Epikurovci boli jediným starovekým filosofickým hnutím, ktoré sa dištancovalo od Sókrata.

nom pre dospelých mužov.¹ Rozprávač dialógov pôsobí ako dôležitý „svedok“ udalosti, o ktorej rozpráva, ale z toho nevyplýva, že musí dokázať skutočnosť vlastného svedectva. V tomto zmysle sa priebeh *Hostiny* zaobíde bez ďalšej Xenofónovej prítomnosti. Jeho funkcia rozprávača sa naplnila, a naplňa sa ďalej vlastným rozprávaním. Fiktívnosť dialógov sa jednoducho nevyučuje s jeho priebehom – rozhovor sa v skutočnosti odohráva v čase jeho rozprávania.²

Platón zaujíma zvláštne miesto, pokiaľ ide o fiktívnosť dialógov³: Jeho Sókratés vzbudzuje dojem historickej presnosti. Ale len na prvý pohľad. Pre Platóna je omnoho dôležitejší výber osobností, ktoré mali so Sókratom diskutovať, ako ich „historičita“. V rovnomennom dialógu si vyberá Parmenida zrejme preto, lebo je osobnosťou, ktorá je hodná toho, aby kritizovala „Sókratove“ názory na povahu ideí.⁴ Ako by pôsobilo, keby Sókrata (so súhlasom autora, ktorý je známy „sofistobijca“) kritizoval Gorgias?!⁵ Platón je iný oproti ostatným autorom „sokratovských rozhovorov“ aj tým, že vo vlastných dialógoch priamo nevystupuje.⁶

¹ Por. Huss, 1999, s. 25 n.: fiktívnosť Xenofónových dialógov vyplýva už zo skutočnosti, že Xenofón používa a spája rôzne prvky zo sokratovskej literárnej fikcie.

² Jednotlivých autorov „sokratovských rečí“ môžeme posudzovať na jednej strane z myšlienkového hľadiska, alebo z formálneho a literárneho hľadiska na strane druhej. Cicero napr. charakterizuje Xenofónov štýl ako jemný, príjemný a sladší než med (*De Oratore* 20. 58; *Orator* 32).

³ Rané Platónove dialógy sú z formálneho hľadiska napísané *mimetickou* formou (*Lysis*, *Charmidés*, *Kritón*, *Ión*, *Hippias Menší*) – podobne ako napr. Aischinov *Alkibiadés* alebo Xenofónove *Spomienky*.

⁴ Moderní bádatelia dôverovali Platónovi natoľko, že podľa jeho *Parmenida* stanovili dátum Parmenidovej a Zenónovej návštevy v Athénach.

⁵ Pripomeňme si, že argumentácia *Parmenida* sleduje, okrem iného, argumenty Gorgiovho spisu *O nesúcnosti*.

⁶ Presnejšie poznáme dve miesta, na ktorých sa zmieňuje sám o sebe (*Ap.* 34a1, *Phaedo* 56b10). V *Obrane* zmieňuje Platón „Platóna“ akoby mimochodom – ako mladšieho brata Adeimanta a ako účastníka Sókratovho súdu (z literárneho hľadiska je to dôležitá pripomienka, lebo zdôrazňuje hodnovernosť Platónom opísanej udalosti). V dialógu *Faidón* hovorí o dôvode „Platónovej“ neprítomnosti v Sókratovom žalári pred jeho vynútenou samovraždou. Najčastejšie vystupuje vo vlastných dialógoch Xenofón (neskôr takto vstupuje do vlastných dialógov napr. Cicero).

Platónov Sókratés je v porovnaní s ostatnými známymi obrazmi Sókrata vášnivým filozofom – filozofom skrz naskrz. Niet pochyb, že rané Platónove dialógy si kládli za cieľ ukázať Sókrata v tom najlepšom svetle. Zobrazujú ho ako prenikavého mysliteľa, ktorý jednostaj spochybňuje vládnuce mienky. Sókratés využíva množstvo logických postupov, aby dovedol ľudí, ktorí si myslia, že niečo vedia, k stavu, v ktorom sú nútení opustiť vlastné presvedčenia – tie sa nečakane rozplynú a už sa nedajú poskladať dokopy.

Sókratés sa zhovára so slávnymi učiteľmi rečníctva (Gorgias), sofistami (Prótagoras, Hippias), vojvodcami (Lachés a Nikias), kňazmi (Euthyfrón), prednášateľmi homérskeho spevu (Ión). Platón predstavuje svojho učiteľa ako charizmatickú osobnosť, ktorá napriek tomu, že nie je znalcom rétoriky, sofistiky, vojenskej stratégie alebo básnictva, dokáže viesť rovnocenný dialóg s tými, ktorí sú všeobecne považovaní za znalcov týchto odborov, ale ich zručnosť sa spochybní vo chvíli, keď je konfrontovaný s morálnymi postojmi.

Platón majstrovsky zobrazuje Sókrata ako mysliteľa, ktorý sa neustále stavia do úzadia (jedna z polôh sokratovskej irónie), ale aj napriek tomu, či práve vďaka tomu víťazí vo všetkých zápasoch. Obhajoba Sókrata ako nepochopeného filozofa – ako „cudzinca“ vo vlastnej obci – je dokonale presvedčivá. Dokonca aj povestná Sókratova irónia nadobúda v tomto stvárnení silný morálny nádych. Je opodstatnená práve preto, lebo ju vedie silné morálne presvedčenie – snaha stať sa dobrým človekom (v stredných dialógoch snaha stať sa dobrým občanom). Sókratés nespravodlivo obžalovaný a nespravodlivo odsúdený stráca navonok všetko, keď musí odísť zo života. Ale v skutočnosti nestráca to, čo je pre život najdôležitejšie – dušu očistenú od nespravodlivého konania. Je to Sókratés-hrdina – hrdos nového typu a novej doby, ktorého myšlienkovú predznačilo hnutie sofistov.¹

¹ Platónova heroizácia Sókrata zapadá do atmosféry gréckeho osvietenstva 2. pol. 5. st. pr. Kr., ktoré obhajovalo *sebestačný život* – život vedený pomocou τέχνη, t. j. život bez obáv z toho, čo prinesie Τύχη. Obhajoba sebestačného života sa prejavila v novom chápaní výchovy (sofisti), vo výtvarnom umení, v dráme (por. napr. Sofokleovu *Antigonu*, v. 332-375, ktorá je oslavou obrovských schopností človeka: človek môže uniknúť všetkému vďaka svojmu umu/umeniu – okrem smrti). Platón sa pokúša cez postavu Sókrata o alternatívny výklad schopností človeka (kritika sofistov),

Medzi textami „sokratovských rozhovorov“ nájdeme viacero podobností. Niektoré dialógy nesú rovnaký názov a navyše sú spriaznené tematicky. *Aspasiu* a *Alkibiada* môžeme autorsky pripísať tak Aischinovi ako aj Antisthenovi. Aspasia je vykreslená ako Perikleova učiteľka rétoriky gorgiovského typu.¹ Eukleidés² napísal – podobne ako Platón – *Alkibiada* (s podtitulom *Erotika* čiže *O láske*). Podobné erotické témy, aké nachádzame u Aischina, objavíme aj v Platónovom *Lysidovi* a v *Symposiu*.³ Množstvo narážok na Eróta vyslovuje Alkibiadés v Platónovom *Gorgiovi* a *Prótagorovi*.⁴ Ústredným motívom Xenofónovho *Symposia* je Éros (napoly žartovný, napoly vážny) – Éros je uchopený ako sokratovský prostriedok k dosiahnutiu zdatnosti. Platón i Xenofón zhodne používajú motívy z dialógov starších sokratovcov (napr. Aischina a Antisthena). U Xenofóna nájdeme motívy korešpondujúce s Platónovými ranými (čiastočne strednými) dialógmi; ale neplatí to naopak; Platón podľa všetkého nevyužíva Xenofón-
ta.

Zaujímavé napätie nachádzame v priestore medzi Platónovým Sókratom, ktorý sa priznáva k vlastnej nevedomosti, a Aischinovým *Alkibiadom*, v ktorom Sókratés pripúšťa, že jeho „učenie“ sa nezakladá na znalosti (τέχνη) alebo poznaní (μάθημα): Sókratés by sám seba usvedčil z veľkej bláznivosti (μωρία), ak by poskytol Alkibiadovi nejakú znalosť (τέχνη) namiesto „božského prídely“ (θεία μοίρα).⁵

ktorý sa zakladá na morálnom vymedzení *techné* a vyústi do hľadania Dobra pre Obec.

¹ Aspasia sa predstavuje rečou, ktorá vychádza z gorgiovského štýlu; por. zlomok A 65 Giannantoni z Aischinovej *Aspasie*. Aspasia je zobrazená ako zdatná učiteľka Peirklea a Sókrata aj v Platónovom *Menexenovi* (235e). Antisthenova *Aspasia* zase korešponduje s Platónovými kritickými výhradami voči Perikleovi.

² Eukleidés (zakladateľ megarskej alebo eristickej školy) sa zaujímal o *sporné tvrdenia* a Sókratés mu vraj kvôli tomu povedal, že bude vedieť, čo si má počať so sofistami, ale nie s ľuďmi (DL 2.30).

³ Sókratés sa priznáva, že láske sa vyučil u Aspasia (samozrejme, že táto situácia mohla mať u Aischina ironický podtón, keďže Aspasia bola v Athénach vykričanou a spolitizedovanou hetérou). Por. zlomok A 62 Giannantoni z Aischinovej *Aspasie*.

⁴ Diotima Platónovho *Symposia* je možno pokusom o vyrovnanie sa s Aischinovou *Aspasiou*; por. *Symp.* 201d n.

⁵ Por. *Alcibiades*, fr. 11a, Dittmar.

Sókratés hovorí Alkibiadovi, že nepozná nijakú μάθημα ktorú by mohol niekoho naučiť, a tým mu pomôcť.¹ Nakoniec Sókratés pomáha odpovedať Alkibiadovi len vďaka láske, ktorú k nemu cíti.² Aischinov dialóg vykresľuje proces vyvracania (ἐλεγχος³), ktorým Sókratés privádza Alkibiada k vedomiu nevedenia a k nutnosti zdokonaľovať sa; no potreba zdokonaľovania nevyplýva zo systematickej argumentácie (ako je to v Platónových raných dialógoch); Sókratés obdaruje svojho milenca soškou Themistokla, aby si Alkibiadés mohol kedykoľvek pripomenúť vlastnú nedokonalosť tým, že sa porovná so slávnym politikom a vojvodcom.⁴ Význam Sókratovho vyvracania, ktorý mu pripisuje Aischinés, poukazuje na nesmierne zaujímavú vec: sokratovské vyvracanie by sme mohli chápať ako *skúšku ľudských charakterov*; nie je dôkazom nutnosti vedenia pre zdatnosť konania.⁵

¹ Por. *Alcibiades*, fr. 11c, Dittmar.

² Por. zlomok A 53 Giannantoni.

³ Vyvracanie (ἐλεγχος) bolo dôležitým aspektom sokratovskej maieutiky; no nedá sa celkom presne odlišiť od neskoršej platónskej dialektiky, ktorá doňho vnáša prvky „vyvracajúcej výstavby dokazovania“ smerujúcej k zvláštnemu druhu „dialektického vedenia“ (napr. v *Sofistovi*). Por. sloveso ἐλέγχειν („preskúmať“, „skúmať otázkami“, „vyvracať“, „vyvracaním dokázať“, „usvedčiť z omylu“); Pl., *Soph.* 242b, 256c; *Theaet.* 161e, 162a; *Gorg.* 470c. Por. platónske použitie výrazu ὁ ἐλεγχος („dôkaz“, „skúška“, „vyvracanie“, „skúmanie“, „zodpovednosť“), ktorý má pravdepodobne veľmi blízko k charakteru sokratovskej maieutiky; *Rep.* 336c: vášnivo vyvracať (φιλοτιμοῦ ἐλέγχων); Pl., *Rep.* 538d-e, kde vyvracanie nie je len nejakou technikou pochybovania, lebo takto by stratilo svoj zmysel a stalo by sa nezmyselným; por. *Soph.* 230b-d: filozofia vyníma z duše mienky preháňajúce pravým náukám; *Rep.* 534c: filozof musí oddeliť ideu dobra od všetkého ostatného a musí byť pripravený vyvrátiť (ἐλέγχων διεξιῶν) ako v bitke všetky námietky, a to nie podľa zdania, ale podľa súcnosti.

⁴ Aj v niektorých platónskych textoch nájdeme podobnosti s touto situáciou. Por. Nikiovu chválu na Sókratove vyvracanie, ktoré ho robí lepším (*Lach.* 187e-188b); por. taktiež Sókratov rozhovor so žalobcom Melétom ako praktický príklad vyvracania poukazujúceho na zdatný postoj vyvracajúceho (*Ap.* 24c-27d).

⁵ Aristotelés vyčíta Sókratovi „intelektualizmus“ v otázkach etiky, keď mu pripisuje názor, že vedenie je *nutnou* a zároveň *dostatočnou* podmienkou konania (por. *EE* 1216b3 n.; *EN* 1145b25-26). Aristotelova kritika nás odkazuje na rané Platónove dialógy – aj keď formuláciu *zdatnosť je vedenie* (ἡ ἀρετὴ ἐστὶν ἐπιστήμη) nenájdeme v takejto podobe u Platóna. Najbližšie k tejto (aristotelovskej) formulácii má

V podobnom duchu hovorí Xenofón na konci *Spomienok* (*Mem.* 4.8.11), že Sókratés podroboval svojich priateľov skúške, odhaľoval chyby ich konania (ἀμαρτάνοντα) a povzbudzoval ich, aby sa usilovali o zdatnosť a dokonalosť.

Načrtnutý obraz Sókrata – kontrastujúci s Platónovým zobrazením – nie je jediný. Vo Faidónovom dialógu *Zopyros*¹ je Sókratés paradoxne vykreslený ako človek, ktorý sa priznáva k vlastným vášniam. Zopyros je orientálny mág, ktorý je presvedčený, že naše prirodzené sklony predurčujú naše správanie; vlastnosti každého človeka sa dajú vyčítať priamo z jeho tváre, z reči tela.² Faidón pomocou *Zopyra* – ako sa zdá – naráža na Sókratov erotický pomer k mladým mužom. Zopyros, ktorý Sókrata nikdy predtým nevidel, určuje jeho charakter a odhadne ho na ťažko chápavého a neúmerne vášnivého človeka (o čom má svedčiť jeho býcia šija a ďalšie telesné znaky). Keď sa Sókratovi žiaci mágovi vysmejú, učiteľ ich zahriakne, a v tej chvíli môže začať typická sokratovská rozprava: Sókratés ukazuje Zopyrovi cestu prekonania telesných sklonov, ku ktorým sa priznáva – cestou je filozofia.

Ako vidíme, každý sokratovec zobrazoval Sókrata inak. Cieľom sokratovských dialógov – v zachovaných textoch prevej generácie Sókratových žiakov – zrejme nebolo historické vykreslenie osobnosti Sókrata, ale problematizácia etických otázok sokratovským spôsobom. K tomuto spôsobu patrila okrem iného autonómia myslenia: otázky zamerané na štýl života si môžeme položiť spolu so Sókratom, ale odpovedať si na ne musíme sami. V tomto zmysle by sme mohli rozumieť aj Platónovmu ostrému protikladu medzi μῦμησις, napodobovaním na spôsob básnictva, a ποίησις, skutočnou činnosťou filosofo-

Platónov dialóg *Prótagoras* 361b1-2: „všetky veci [t. j. zdatnosti ako spravodlivosť, rozumnosť atď.] sú vedenie“ (πάντα χρήματά ἐστιν ἐπιστήμη); por. nepriamu formuláciu v *Prot.* 361b3-4: „keby zdatnosť bola niečo iné ako vedenie“ (εἰ μὲν γὰρ ἄλλο τι ἢν ἢ ἐπιστήμη ἢ ἀρετή). Sokratovskú maximu *zdatnosť je vedenie* rozvinú hlavne helenistickí stoici, ktorí sa prihlásia priamo k Sókratovmu odkazu.

¹ Fragmenty z dialógu *Zopyros* (vrátane sýrskeho textu, ktorý je najrozsiahlejší) zhŕňa stať L. Rossettiho, 1980, s. 1834 n.

² Aj stoik Zenón si myslí – možno v nadväznosti na sokratovskú literatúru –, že charakter človeka sa dá vyčítať z jeho výzoru (por. SVF I.204).

vania. V *Zákonoch* píše (817b): „...my sami sme básnikmi tragédie, čo možno najkrajšej a rovnako najlepšej; celá naša ústava je zložená ako napodobenina najkrajšieho a najlepšieho života, a to je práve, podľa našej mienky, najpravdivejšia tragédia.”

Ak by sme pokračovali vo výpočte ciest sokratovského myslenia 4. st. pr. Kr., zistili by sme, že každý zo zakladateľov „sokratovskej školy“ rozvinul sokratiku inak. Uvedme si len jeden príklad: Hedonistické sokratovstvo Aristippa, ktoré nachádza svoj ostrý protiklad v anti-hedonistickom sokratovstve Antisthena a jeho kynických nasledovníkov:

Aristippos z Kyrény (Ἀρίστιππος ὁ Κυρηναῖος) sa pokladal za pokračovateľa sokratovskej tradície myslenia a podobne ako ďalší Sókratovi žiaci písal sokratovské dialógy.¹ V zhode s kynikmi sa nezaoberal fyzikou a logikou.² Jeho jediným záujmom bola etika, ktorú doplnil o svojráznu epistemológiu. Typické sokratovské zdôvodnenie priority etiky pred ostatným náukami vyplýva z kritiky konvenčnej morálky, ktorá vedie k strachu pred bohmi a smrťou.³ Dodajme, že Aristippos odmietal Platónovu náuku, lebo vraj má ďaleko od toho, čo by sme mohli pripísať Sókratovi.⁴

Aristippovská etika vychádzala z epistemologickej špekulácie, resp. z psychologickéj skúsenosti: Duševné hnutia (τὰ πάθη) sú stavy, ktoré sprítomňujú seba a nemôžu poskytovať nepravdivé informá-

¹ DL 2.84 referuje o 25 dialógoch Aristippa – okrem toho spomína diatriby a knihy venované Dionysiovi. Sotion a Panaitios zostavili iný zoznam spisov, medzi ktorými sú aj spisy (DL 2.85) *O výchove*, *O zdatnosti*, *O šťastnej náhode*. Sosikratés z Rhodu však tvrdí, že nenapísal nič (DL 2.84). Fragmenty a odozvy na Aristippove práce sa zachovali u Diogena Laertskeho a Sexta Empeirika (por. Giannantoni, 1991; najkomplexnejšia interpretácia kyrenaického hnutia: Tsouna, 1998).

² Por. DL 2.92: veci, o ktorých hovorí fyzika, pokladali aristippovci za nepochopiteľné (ἀκαταληψίαν).

³ Por. DL 2.92: Etiku musíme študovať preto, lebo „ten, kto si osvojil správny názor o povahe dobra a zla, je schopný správne a dobre hovoriť, uchrániť sa povery a uniknúť strachu pred smrťou.“ Por. DL 2.93: nič nie je ani spravodlivé ani krásne ani hanebné (δίκαιον ἢ καλὸν ἢ αἰσχρόν) od prirodzenosti (φύσει), ale len v dôsledku dohody/zákona a zvyku (νόμῳ καὶ ἔθει).

⁴ Por. Ar., *Rhet.* 1398b30-33; DL 2.60; 3.36. Bližšie pozri Grote, 1888, s. 199-201.

cie o sebe tej osobe, ktorá ich prežíva. Πάθη sú uchopené ako bezprostredné obsahy vnútornej skúsenosti: každý stav je osobným prežívaním vnímajúceho. Autobiografické správy o individuálnych duševných stavov sú z tohto dôvodu neomylné (ἀδιάψευστα), nevyvrátiiteľné (ἀνεξέλεγκτα), verné (βέβαια) a pravdivé (τὰ ἀληθῆ). Avšak stavy iných ľudí sú nám neprístupné.¹

Ak by sme neprisudzovali toto učenie aristippovcom², ale už Aristippovi a posudzovali by sme jeho pozíciu z hľadiska Sókratovho odkazu, našli by sme logické prepojenie kyrenaickej epistemológie s delfským príkazom „Poznaj sám seba!”, ktorý Aristippos interpretuje „*Len seba!*” (môžem poznať). Sokratovská starosť o dušu (ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ) sa v kyrenaickom postoji zužuje iba na dušu, čím vylučuje rozšírenie starosti na celú obec, ako to bolo v prípade Platóna. V tomto postoji sa prejavuje okrem iného nastupujúci duch helenistickej etiky.

Antické správy o Aristippovi sú dvojakého druhu: 1. Jedny ho označujú za „hedonistu”, ktorý stotožňuje blaženosť so súborom rozkoší nadobudnutých počas života. Aristippovci vraj vychádzajú z predpokladu, že rozkoš (ἡδονή) a bolesť (πόνος) tvoria dva základné stavy duše (δύο πάθη; DL 2.86). Rozkoš je mierny pohyb (...λείαν κίνησιν; DL 2.86); bolesť je prudký, drsný pohyb (...τραχεῖαν κίνησιν; DL 2.86); čo znamená, že je primeranejšia ako

¹ Aristippovci používajú neologizmy označujúce vnímanie kvalít vo forme príslovkových určení, ktoré sa vzťahujú len k vnímajúcemu a nevzťahujú sa k vnímaným veciam, v ktorých prebiehajú fyzikálne zmeny: napr. „papier pôsobí bielo”, a nie „papier je biely”.

² Kyrenaické učenie rozvinula najskôr Aristippova vlastná rodina (dcéra Areté a vnuk Aristippos Mladší, ktorého vyučila matka, preto ho nazývali *emtrodydaktom*; DL 2.83), a počas helenizmu trojica Theodoros (Θεόδωρος), Annikeris (Ἀννίκερις) a Hegesias (Ἡγησίας). Každý z nich založil vlastné spoločenstvo, tzv. theodorovci (DL 2.97 n.), annikeriovci (DL 2.96-97) a hegésiovci (Ἡγησιακοί; DL 2.93-96), ale popri nich jestvovala aj ortodoxná kyrenaická škola nasledujúca svojho zakladateľa. Ich diela sa nezachovali. por. encyklopédiu *Súda* (*Suidas*, Αἵρεσις α 286), ktorá referuje o jednotlivých filosofických školách a menuje kyrenaikov, annikerianov a theodorovcov.

boleť, lebo tá je neznesiteľná (DL 2.90). Cieľom života je jednotlivá rozkoš, ale blaženosťou je ich súhrn (DL 2.87). Ako vidíme, aristippovci rozlišujú podľa Diogenovho výkladu medzi *cieľom* a *blaženosťou* – tá je však v konečnom dôsledku nedosiahnuteľná (DL 2.90), lebo ani mudrc nežije celý život v rozkoši (ἡδέως ζῆν), ani hlupák nežije celý život v bolesti (DL 2.91). Rozumnosť (φρόνησις) – centrálny pojem sokratovskej etiky – pokladajú aristippovci za dobro; nie je však želaniteľná (αἰρετήν) sama pre seba, ale pre svoje účinky (DL 2.91).

2. Druhý typ správ pripisuje Aristippovi názor, podľa ktorého potešenie plynúce z rozkoší podmieňujú schopnosti konajúceho človeka. Získava ich filosofickým vzdelaním, ktoré jediné poskytuje duševnú slobodu a dobrý stav duše. Peripatetik Aristoklés napr. kategoricky popiera, že by bol Aristippos hedonista, hoci nebol príliš striedmy človek.¹ Nezabúdajme, že Aristippovo meno sa vo filosofických diskusiách objavovalo veľmi dlho, čo naznačuje, že nemohol byť plytkým mysliteľom. Je možné, že až jeho nasledovníci v tretej generácii rozvinuli hedonizmus v podobe, akú poznáme zo správ neskorších doxografov.² Druhý typ správ korešponduje so sokratovským pozadím kyrenaizmu: Len za pomoci nadobudnutého vzdelania môže človek vnímať rozkoše bez obáv, že zotročia jeho dušu.³ Zaujímavá zmienka u Xenofóna (*Mem.* 2.1.11) hovorí, že jediné, čo si Aristippos želá, je *život v slobode*, ktorý vedie k *blaženosti*. Sám pre seba si zvolil maximum „kdekoľvek žiť ako cudzinec“ – pretože len život cudzinca umožňuje slobodu, ktorá nás vedie k blaženosti (*Mem.* 2.1.14⁴). To by naznačovalo, že život nechápal ako jednotlivé okamihy naplnené rozkošou, ale v sokratovskom duchu ako *celok*. Ak zastával Aristippos tento názor, tak by sme ho mohli označiť skôr za „eudaimonistu“ než za „hedonistu“.

¹ Por. Eusebius, *Praep.* ev. 14. 18,31–32 (763d–764b).

² Učenie o prítomných telesných rozkošiach ako o celi konania by sme mohli pripísať pravdepodobne až tretej generácii kyrenaikov, konkrétne Aristippovi Mladšiemu.

³ Umiernenú podobu hedonizmu obhajuje aj Platónov Sókratés v dialógu *Prótagoras*. Dialóg *Gorgias* naopak odmieta hedonistický postoj. Por. Gosling, Taylor, 1982, s. 45–82.

⁴ Por. DL 2.68: vďaka filosofii sa môžeme stýkať s celým svetom.

Aristippos, Xenofón, Platón, Antisthenés a ďalší autori sokratovských dialógov zobrazovali Sókrata natoľko odlišnými spôsobmi, že nedokážeme z fragmentárnych obrázkov poskladať „spoločnú“ podobu Sókrata-mysliteľa. Jednotlivé obrazy sú neprenosné a zapadajú do rámca tém, o ktorých pojednávajú jednotlivé rozpravy. Ak pripustíme, že každé zobrazenie Sókrata je účelové a jeho použitie vychádza zo sokratovských otázok, na ktoré musí každý hľadať vlastné odpovede, mohli by sme sa pýtať, ako by vyzerali súčasné zobrazenia Sókrata – ak by neboli historizujúce. Aký by bol Sókratés, ktorý premýšľa „sokratovské otázky“ zo súčasnej perspektívy? Bol by alternatívnou cestou myslenia voči platonizmu/aristotelizmu a ich mnohorakým dejinným podobám? Preložme si túto otázku do niektorého zo slovníkov súčasného myslenia: Bol by to Sókratés skôr analytický ako špekulatívny. hermeneutický alebo dekonštruktivistický? A potreboval by vôbec nejakú „metódu“ na to, aby mohol (vedome, t. j. rozumne) vytvárať (činný) postoj k (svojmu) životu? Alebo by zohrávala „metóda“ pri skúmaní života podobnú rolu, akú hrali zdôvodnenia jeho spolubesedníkov v rozhovoroch?

Takto formulované otázky nás príliš vzdľahujú od toho, čo spájame so „sokratovským problémom“. Tlak tradície nás núti myslieť inak. Ako? Historicky. Ale história sa v prípade Sókrata nemôže oprieť o nič historické. Nemá k dispozícii historické doklady a správy, ktoré by mohla skúmať a následne interpretovať. Preto musí použiť úskoky.

Pri pokusoch o rekonštrukciu historického Sókrata sme až doneďavna narábali najmä s Platónovými ranými dialógmi.¹ S hodnotením

¹ Jeden z posledných vplyvných pokusov o systematickú rekonštrukciu historického Sókrata, ktorá sa opiera o dielo raného Platóna, pochádza z pera Gregory Vlastosa (Vlastos, 1991), na ktorého nadviazali jeho žiaci (Kraut, 1984; Brickhouse, Smith, 1994; Irwin, 1995; McPherran, 1996; Beversluis, 2000, atď.). Vlastos (1991, s. 45-80) rozlišuje medzi ranými a neskoršími dialógmi Platóna. Sókrata identifikuje s ranými dialógmi (nevšima si pritom ostatnú sokratovskú literatúru). Rané dialógy Platóna sa podľa Vlastosa odlišujú od neskorších, v ktorých Platón koncipuje vlastnú filosofickú pozíciu – aj keď je ich hovorcom „Sókratés“, sú to dvaja odlišní Sókratovia: Sókratés 1 (Socrates_E) využíva vlastnú metódu, *elenchos*, pomocou ktorej hľadá morálne pravdy tým, že núti spoločníkov v rozhovore, aby zdokonaľovali svoje vlastné chápanie morálnych otázok. Sókratés 1 ironicky hovorí, že nevlastní žiadne vedenie a pomocou *elenchos* zanecháva svojich spoločníkov v *apórii*, teda v stave,

ostatných zachovaných správ sme sa príliš nezdržovali: Aristofanés Sókrata paroduje, Xenofónova podoba Sókrata je naivná, Aristotelove správy sú sprostredkované 1. generáciou akademikov. Platón vychádzal „historicky“ zo všetkých súvislých zdrojov „najvernejšie“. Platón bol jednoducho príliš veľkou autoritou na to, aby sme ho nebrali vážne. Na druhej strane musíme pripustiť, že Platón sa nemohol ako autonómny mysliteľ uspokojiť s mimetickým záznamom Sókratových rozhovorov. Navyše Platón – tak ako ďalší sokratovci 5.–4. st. pr. Kr. – vedome využíval žáner sokratovských dialógov, ktorý si nenárokoval na „historickosť“, ale jednotlivé vyobrazenia Sókrata prispôboval vlastným zámerom. Možno by sme sa mali odznova pýtať, kto je „raný Platón“?¹ A to nie vo vzťahu k Sókratovi, ale vo vzťahu k Platónovi a jeho prvým kritikom (Antisthenés, Stilpón, Diogenés, Aristotelés, Aristippos atď.) a obhajcom (Stará Akadémia).²

Je pre nás skutočne dôležitá otázka „historického Sókrata“? Ak áno, tak potom vyplýva skôr z toho, ako rozumieme vlastnej histórii, než zo „sokratovského problému“. Stále nás v nejakej podobe prenasledujú otázky dejinnej kontinuity a diskontinuity, problémy postojov k myšlienkovým predpokladom a možnostiam, výzvy k odpovedaniu na tradičné otázky a k zodpovednosti za tradíciu, ktorá ich raz sformulovala a odvtedy ich neustále reformuluje.

v ktorom vedia, že ich pôvodné vedenie je neudržateľné. Sókratés 2 (Socrates_M) nepostupuje v skúmaní pomocou *elenchos* a nezaoberá sa iba morálnymi otázkami, ale rozvíja aj metafyziku, politiku atď. (učenie o ideách). Sókratés 2 je presvedčený, že dosiahol vedenie o sokratovských otázkach a snaží sa ho predložiť. Neskoršie dialógy nie sú aporetické, ale majú skôr charakter doktrín. Záver: Platón píše rané dialógy pod vplyvom Sókrata a my môžeme identifikovať v týchto pojednaniach historického Sókrata.

¹ Patočka kladie vo *Večnosti a dejinnosti* sugestívnu otázku, ktorá sa vzťahuje k prechodu medzi raným „sokratovským“ Platónom a neskorším Platónom s jeho „náukou o ideách“: „...je Sokrates, jak vcelku shodně přijímá celá velká klasická tradice, pouhou úvodní kapitolou platonismu, nebo je Platón pouhou kapitolou sokraticky?“ (Patočka, 1996, s. 142). Patočka je v určitom zmysle naklonený odpovedať druhým spôsobom, keď hľadá podoby „negatívneho platonizmu“...

² Netradičný prístup k „sokratovskému problému“, ktorý berie do úvahy všetky zachované správy o Sókratovi a nepreferuje Platónove dialógy, nájde napr. v prácach Charlesa Kahna a Vandera Waerda (ed. (Vander Waerd, 1994; Kahn, 1996).

Otázka, kto je Sókratés, nám nedovoľuje historizujúci výklad. Núti nás pýtať sa predovšetkým na to, kto ju kladie. Aké stratégie a taktiky volíme pre interpretácie Sókrata, resp. sokratovských problémov? A prečo sú sokratovské problémy „sokratovské“? V prípade Sókrata je prednosť tejto otázky pred inými oveľa zrejmejšia ako v prípade iných „iniciátorov“ západného myslenia. Prečo? Pretože o Sókratovi nevieme nič historické, pretože Sókratés nič nenapísal? Ale ako by mohla nenapísaná tradícia zasiahnuť napísanú, ak by bola skutočne nenapísaná? Alebo je tým dôvodom váha, ktorú pripisujeme Sókratovmu vplyvu? Zdá sa, že druhá možnosť má prednosť pred prvou (mimo- chodom poukazuje na prioritu prítomnosti pred minulosťou pri písaní histórií). Ale aj voči nej by sme sa mohli ohraďiť jednoduchou námietkou: Sókratés zohráva v *našich* dejinách filosofie v konečnom dôsledku marginálnu rolu, lebo jeho pôsobenie vzťahujeme takmer výlučne k Platónovi a Aristotelovi. Sókratés bez Platóna ako legitimujúceho sa nástupcu sokratovských etických skúmaní a bez Aristotela, ktorý sa skrz Sókrata vyrovnáva s Platónovou predstavou Dobra, by bol pre dejiny filosofie nezaujímavý a – okrajový. Sókratés má akú takú dôležitosť v dejinách západnej filosofie len vo vzťahu k Platónovi a Aristotelovi, lebo naše dejiny filosofie sú dejinami platonizmu a aristotelizmu.

Letmý pohľad na vývoj antického (nielen filosofického) myslenia však stačí na to, aby sme „zistili“, že Platón a Aristotelés sa objavili v centre myšlienkových zápasov až na konci helenizmu. Počas niekoľkých storočí sa aristotelizmus a platonizmus rozvíjali ezotericky – t. j. ako učenia, ktoré sa „nezverejňovali“, lebo bez dôslednej akademickej a peripatetickej prípravy by ostali nepochopené. Práve v tejto dobe bol najväčšou autoritou pre helenistických (a neskôr aj pre mnohých filozofov imperiálneho obdobia) Sókratés. Táto „okolnosť“ vývoja antického myslenia sa takmer úplne vytratila z našich veľkoplošných výkladov dejín myslenia. Nemusíme sa pýtať prečo. Uspokojíme sa s jednoduchým vysvetlením: Platonizmus a aristotelizmus zaujali v stredovekom myslení dôležité pozície, od ktorých sa odvíjal aj neskorší novoveký vzťah k tradícii. Preto je pre nás Platón dôležitejší myslí-

tel' ako Sókratés – aj keď pre myslenie. 4. st. pr. Kr. boli Antisthenés alebo Isokratés významnejšími „filosofmi“¹ ako Platón.

Za najvplyvnejšieho filozofa označovali helenistickí myslitelia vo vzťahu k vlastnému mysleniu – Sókrata. Aký bol tento vplyvný a vážený Sókratés? Kým bol pre svojich nasledovníkov a obdivovateľov a čo vlastne nasledovali? Tieto otázky sú z hľadiska tradovaného čítania dejín západného myslenia (ako „dejín platonizmu“, do ktorého patrí aj jeho odvrátená strana, aristotelizmus) nesmierne zaujímavé. A možno aj dôležité. Ich dôsledné preskúmanie by pred nami mohlo otvoriť nové možnosti výkladu dejín filozofie, či dokonca nové dejiny – dejiny myslenia, ktoré sa neuskutočnili, lebo sme ich nemysleli. Fragmentárne preskúmanie naznačených otázok by pred nami mohlo otvoriť dejiny, v ktorých by sme neposudzovali antické myslenie kritériami stredovekého myslenia, ktoré zase posudzujeme novovekými kritériami, a ktoré koniec koncov obhajujeme nárokmi vlastného myslenia poznačeného historizmom a jeho kritikou alebo hermeneutikou a jej zakotvenosťou v tradícii hľadania zmyslu.

Naznačená cesta k sokratike nie je jednoduchá. Vyžaduje si zvláštny typ historickej práce, ktorá má vedomý vzťah k prítomnosti. A zároveň si uvedomuje ohraničenosť pokusov o prepisovanie minulosti. Ale je to nesmierne zaujímavá a dobrodružná práca, ktorá nás môže zmeniť.²

¹ Pojem „filosof“ sa používal v antike omnoho širšie ako dnes. Napr. Isokratés (ktorého dnes radíme medzi významných attických rečníkov) nazýval sám seba „filosofom“ a kritizoval tých, ktorí filozofiu zneužívajú na súkromne a prázdne účely (por. *Nic.* 1; *Antid.* 18; *Demon.* 4). Len málo súčasných interpretácií pripomína dobovú marginálnosť Platóna alebo Aristotela. Ako príklad uveďme aspoň Kahnovu prácu (Kahn, s. 2): „Duchovný svet, do ktorého patrí aj Platónove dielo, nebol určený charakterom jeho dialógov, ale myslením a písaním Platónových súčasníkov a rivalov, napr. dielami rečníka Isokrata a najrôznejších nasledovníkov Sókrata.“

² S podobným zámerom píše svoje histórie Michel Foucault – chce sa *stať niekým iným*. Jeho posledné práce o genealógii etiky a dejinách hier pravdy a nepravdy majú vo vzťahu k vládncim filozofickým tradíciám „sokratovský“ charakter. Foucault sa v určitom zmysle hlási k antickému ideálu filozofovania ako *askésis*, t. j. *myšlienkovvej prípravy seba samého*: Myslenie zisťuje, do akej miery ho môže činnosť, ktorú vykonáva, oslobodiť od skrytých predpokladov a umožniť mu myslieť inak (Fou-

LITERATÚRA

- ANTISTHENIS FRAGMENTA (1966): Caizzi, Fernanda Decleva (ed.). Varese & Milano, Istituto Editoriale Cisalpino.
- ARISTOFANÉS (1996): *Oblaky*. Preložil Jan Šprincl. Praha, Rezek.
- Aristoteles (1980): *Poetika. Rétorika. Politika*. Prel. P. Kuklica. Bratislava, Tatran.
- ARISTOTELIS OPERA (1831-1870): Zost. I. Bekker. 5 zv. Berlin, Reimer.
- BENSON, H., ed. (1992): *Essays on the Philosophy of Socrates*. Oxford, Oxford University Press.
- BEVERSLUIS, John (2000): *Cross-Examining Socrates: A Defense of the Interlocutors in Plato's Early Dialogues*. Cambridge, Cambridge University Press.
- BRANDWOOD, L. (1990): *The Chronology of Plato's Dialogues*. Cambridge, Cambridge University Press.
- BRICKHOUSE T. C., SMITH, N. D. (1994): *Plato's Socrates*. New York & Oxford, Oxford University Press.
- CICERO, M. T. (1933): *Academics*. Loeb Classical Library, Cambridge, Harvard University Press & London, Heinemann.
- CICERO, M. T. (1982): *Tuskulské rozhovory, Laelius o priateľstve a iné*. Prel. E. Šimovičová, J. Bartosiewiczová, D. Škoviera. Bratislava, Tatran.
- CICERO, M. T. (1945²): *Tusculan Disputations (Tusculanae disputationes)*, 5. zv., do angličtiny prel. J. E. King, Loeb Classical Library, Cambridge, Harvard University Press & London, Heinemann.
- DIOGENES LAERTIOS (1954): *Životopisy slávnych filozofov*. 2 zv. Prel. M. Okál. Bratislava, VSAV.
- DITTMAR, H., ed. (1912): *Aischines von Sphettos. Studien zur Literaturgeschichte der Sokratiker*. Philologische Untersuchungen, vol. 21. Berlin, Weidmann, s. 266-296.

cault, 2003, s. 16-17). V tomto duchu interpretuje jeho prácu na genealógii etiky aj Paul Veyne (Veyne, 1993, s. 1-9).

- FIELD, G. C. (1930): *Plato and His Contemporaries: A Study of Fourth-Century Life and Thought*. London, Methuen.
- FILODEMO (1991): *Storia dei filosofi. Platone e l'Academia*. Prel. T. Dorandi. Napoli, Bibliopolis.
- FITZGERALD, W. (1853): *Selections from the Nicomachean Ethics of Aristotle*. Dublin 1853.
- FOUCAULT, M. (2003, [1984]): *Užívání slasti. Dějiny sexuality II*. Prel. K. Thein, N. Darnadyová a J. Fulka. Praha, Herrmann & synové.
- FRIEDLÄNDER, P. (1958-1969): *Plato*. 3 zv. Prel. H. Meyerhoff (pôvodne: *Platon. Seinswahrheit und Lebenswirklichkeit*). London, Routledge & Kegan Paul 1958 (zv. I.), 1964 (zv. II), 1969 (zv. III.).
- GIANNANTONI, G. (1991): *Socratis et Socraticorum Reliquiae*. Napoli, Bibliopolis.
- GROTE, G. (1888): *Plato and the Other Companions of Sokrates*. Zv. I. London, John Murray, 2. vyd.
- GOSLING, J.C.B., TAYLOR, C.C.W. (1982): *The Greeks on pleasure*. Oxford, Clarendon press.
- GUTHRIE, W. K. C. (1971): *Socrates*. Cambridge, Cambridge University Press.
- HANSEN, M. H. (1995): *The Trial of Sokrates: from the Athenian Point of View*. Copenhagen, Royal Danish Academy of Sciences and Letters, Historisk.-filosofiske Meddelelser 71.
- HENRY, Madeleine M. (1995): *Prisoner of History. Aspasia of Miletus and her Biographical Tradition*, Oxford, Oxford University Press.
- HUSS, B. (1999): *Xenophons Symposium. Ein Kommentar*, Band 125, Stuttgart – Leipzig, B. G. Teubner.
- IRWIN, Terence H. (1995): *Plato's Ethics*. Oxford, Oxford University Press.
- ISOCRATES (1980²): *Orationes*. 3 zv. Usporiadal a prel. G. Norlin (3. zv. L. R. Vasn Hook). Loeb Classical Library, Cambridge, Harvard University Press & London, Heinemann (1928 – 1945¹).
- KAHN, C. H. (1996): *Plato and The Socratic Dialogue*. Cambridge, Cambridge University Press.

- KOFMAN, Sarah (1998): *Socrates: Fictions of a Philosopher*. Prel Catherine Porter. Cambridge, Cambridge University Press (pôvodne: *Socrate(s)*, Paris, Editions Galilée 1989).
- KRAUT, R. (1984). *Socrates and the State*. Princeton, Princeton University Press.
- McPHERRAN, M. L. (1996): *The Religion of Socrates*. University Park: Pennsylvania State University Press.
- METTE, H.-J. (1984): „Zwei Akademiker heute: Krantor von Soloi und Arkesilaos von Pitane.” *Lustrum* 26/1984, s. 7-94.
- NEHAMAS, A. (1992): „Voices of silence: On Gregory Vlastos` Socrates.” *Arion*, roč. 2, č. 1, s. 157-186.
- PATOČKA, J. (1996): *Péče o duši I*. Praha, OIKOYMENH.
- PLATO (1999): *Clitophon*. Preklad a komentár S. R. Slings. Cambridge, Cambridge University Press.
- PLATON (1990): *Dialógy*. 3 zv. Prel. J. Špaňár. Bratislava, Tatran.
- PLATONIS OPERA (1900-1907). 5 zv. Zost. J. Burnet, Oxford, Clarendon Press.
- PLATÓN (1997²): *Epinomis, Minós, Pseudoplatonika, Kleitofón, Epigramy*. Prel. F. Novotný. Praha, OIKOYMENH.
- ROSS, W. D. (1955): *Aristotelis Fragmenta Selecta*, Oxford.
- ROSSETTI, L. (1980): „Ricerche sui dialoghi socratici di Fedone e di Euclide”, *Hermes* 108/1980, str. 1834 n.
- STENZEL, J. (1940): *Plato`s Methods of Dialectic*. Prel. D. J. Allan. Oxford, Clarendon Press.
- TSOUNA, V. (1998): *The Epistemology of the Cyrenaic School*. Cambridge, Cambridge University Press.
- VLASTOS, G. (1991): *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*. Cambridge, Cambridge University Pres.
- VANDER WAERDT, P. A., ed. (1994): *The Socratic Movement*. Cornell University Press, Ithaca.
- VEYNE, P. (1993, [1986]): „The Final Foucault and His Ethics.” *Critical Inquiry*, 20, Autumn 1993, s. 1-9.
- XENOFÓN (1972): *Vzpomínky na Sókrata*. Prel. V. Bahník. Praha, Svoboda.

XENOPHON (1923): *Memorabilia*. Prel. E. C. Marchant. Loeb Classical Library, Cambridge, Harvard University Press & London, Heinemann.

KWESTIA SOKRATEJSKA

Janina Gajda-Krynica

Wielowiekowe badania nad postacią Sokratesa, nad próbami odpowiedzi: jaki był Sokrates, czego w istocie nauczał, nie rozstrzygnęły po dziś dzień wątpliwości związanych z człowiekiem – mędrcom – filozofem. Nasuwać się może pytanie, czy warto szukać odpowiedzi, a jeśli tak, to czy badania te powinny się realizować w stosunkowo wąskim gronie historyków filozofii starożytnej? Sądzę, że można tu wskazać kilka powodów, dla których problem ten jest wciąż żywy. Przede wszystkim: czy można Sokratesowi przypisać takie dokonania filozoficzne, które implikowały wprowadzony pod koniec XVIII wieku podział filozofii na przed- i posokratejską¹? Czy można, jak czyni to Cycero², przypisywać mu „ściągnięcie filozofii z nieba na ziemię i powierzenie jej spraw ludzkich”, czyli dokonanie zasadniczej zmiany w przedmiocie filozofii, jaka dokonała się od poł. V wieku p. n. e. poczynając? Czyje poglądy przedstawia Platon w swoich dialogach? Sokratesa, czy własne? Jaka jest geneza platońskiej koncepcji transcendentnej zasady rzeczywistości?

Waga tych pytań zmusza niejako historyka filozofii, by odpowiedział sobie na następujące pytania: czy rzeczywiście istniał Sokrates, ateński filozof, którego poglądy możemy, mimo braku pism i mnogości odmiennych przekazów, odtworzyć z jakąś dozą pewności? A jeśli tak, to jakie one w istocie były? Bez tego zabiegu bowiem wszelkie próby rozstrzygnięcia interesujących nas problemów, choćby w kwestii platońskiej, a zwłaszcza problemu ontycznego statusu pojęć ogólnych będą miały z konieczności postać implikacji, w której poprzednik pojąć się musi jakiś sąd o Sokratesie.

A jeśli w ogóle nie było Sokratesa-Filozofa?

¹ Jako pierwszy termin: filozofia przedsokratejska wprowadził J. A. Eberhard w *Allgemeine Geschichte der Philosophie*, Halle 1788.

² M. T. Cicero *Tusculanae disputationes* V 10, 12

Tak zwana kwestia sokratejska należy po dziś dzień do spornych i nie wyjaśnionych problemów historii filozofii – nie tylko starożytnej. Badano ją od czasów starożytnych poczynając, a można przypuszczać, że i nadal będzie przedmiotem badań historyków filozofii, nie tylko greckiej, jako że każda epoka w dziejach rozwoju myśli filozoficznej po czasy współczesne miała i ma „swojego“ Sokratesa; czy to Sokratesa-filozofa, czy to Sokratesa-człowieka, tworząc taki jego obraz, jakim chciała go widzieć przez pryzmat własnych ustaleń, adaptując i absolutyzując dowolne elementy przekazów źródłowych i tradycji starożytnej. A są to obrazy różne i nie dające się sprowadzić do wspólnego mianownika.

Już od czasów starożytnych bowiem postać Sokratesa w recepcji poszczególnych szkół i nurtów filozoficznych jawiła się w sposób tak odmienny, iż pytanie: jaki był (jeśli był) Sokrates „prawdziwy“, wykracza poza zakres badań nad grecką filozofią przedplatońską. Jeszcze starożytność przedchrześcijańska upatrywała w Sokratesie zarówno mistrza i nauczyciela Platona, jak i ideał mędrca cyników i stoików, jak też i filozofa, którego uczniowie i wyznawcy założyli szkoły o tak odmiennych opcjach filozoficznych, jak szkoła ascety – Antystenesa, hedonisty – Arystypa i dialektyka – Euklidesa. Wczesna patrystyka bądź to apoteozuje postać filozofa, traktując go jako *anima naturaliter christiana*, czy nawet dopatrując się analogii między nim a Chrystusem¹, bądź też, traktując go jako filozofa pogańskiego², potępia go jako agnostyka, sceptyka – jeśli chodzi o sprawy natury eschatologicznej i nieśmiertelność duszy, wreszcie jako myśliciela oddanego wyłącznie sprawom ludzkim. W kolejnych epokach rozwoju myśli filozoficznej Sokrates jawi się jako autorytet – choćby dla humanis-

¹ Problem ten przedstawił wyczerpująco F. Ch. Baur, *Das christliche des Platonismus oder Sokrates und Christus*, Tübingen 1837; por. też A. Hamack, *Sokrates und die alte Kirche*, Giess 1901; J. Geffcken, *Sokrates und das alte Christentum*, Heidelberg 1908. Por. też S. Pawlicki, op. cit., t. I, s. 375 i nn. Ten nurt recepcji Sokratesa będzie pojawiał się w epokach późniejszych: w myśli XVIII-wiecznej pojawia się nurt profetycznej i irracjonalistycznej interpretacji postaci i myśli filozofa, kontynuowany przez romantyków, którzy upatrywali w nim twórcę dowodów na istnienie Boga i duszy nieśmiertelnej, proroka powołanego przez przeznaczenie dla przygotowania świata na przyjście Chrystusa, mistyka i irracjonalistę.

² Zwłaszcza Tertullian i Laktancjusz.

tów epoki Renesansu czy racjonalistów epoki Oświecenia – zarówno jako filozof, jak i człowiek, który oddał życie za swe przekonania, w walce z przesadami i zabobonami, który potrafił zająć wobec śmierci postawę heroiczną; jawi się bądź to jako filozof negatywności, ironii i niepokoju (Kierkegaardowi), bądź to jako twórca postawy *krytycznej*, inspirator platońskiej koncepcji idei pojmowanych w sposób formalnologiczny (neokantystom ze szkoły marburskiej), bądź to jako filozof intuicji i mistyk (Bergsonowi). W dziejach myśli ludzkiej był więc Sokrates przedmiotem alternatywnej recepcji, alternatywnych uczuć i ocen, zarówno jako przedmiot modlitewnej inwokacji Erazma z Rotterdamu, jak i namiętnej nienawiści Nietzschego.¹

Mimo iż kwestii sokratejskiej poświęcono wiele prac, problemy z nią związane nie tracą zgola swej aktualności.² Wielowątkowa i różnorodna recepcja postaci i poglądów Sokratesa mogłaby stanowić bowiem przedmiot swego rodzaju podręcznika historii filozofii, czy raczej – pojmowana szerzej i wieloaspektowo – podręcznika historii kultury, jako że na kwestię sokratejską składa się wiele zagadnień po dziś dzień nie rozstrzygniętych. Problemy składające się na kwestię sokratejską wynikły z faktu, że tak znacząca w dziejach myśli ludzkiej postać; filozof, któremu przypisano poglądy i koncepcje warunkujące i determinujące tak zasadniczy zwrot w myśli greckiej, iż do dziś zwykło się mówić o filozofii przed- i posokratejskiej, nie pozostawił po sobie żadnych pism. Nie pisał w ogóle, a na pytanie: dlaczego? pewna odpowiedź chyba nigdy nie będzie nam dana, choć zwolennicy określonych rozwiązań kwestii sokratejskiej wyjaśniają ów fakt bądź to Sokratesową wiarą w dydaktyczną i poznawczą moc żywego jedynie słowa czy dialogu, bądź to Sokratesowym przeświadczeniem, iż żadnej wiedzy zawartej w księgach przekazywać nie mógł, bo jej nie posiadał³, bądź to specyfiką sokratejskiej metody, majeutyki, metody wspólnego z rozmówcą dochodzenia do prawdy, która to metoda implikuje zarówno status owej prawdy – „tkwi“ ona we wnętrzu czło-

¹ F. W. Nietzsche, *Sokrates und die griechische Tragödie, Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik*, Leipzig 1930.

² Por. J. Gajda, *Kwestia sokratejska*, Sprawozdania Wrocławskiego Towarzystwa Naukowego, 43, 1988, s. 57 nn.

³ Por. Platon, *Obrona Sokratesa* 22a-d, 23a nn., tenże, *Teajtet* 150c-d nn.

wieka, jak płód w łonie ciężarnej matki – jak i formę jej poszukiwania – żywy dialog. Wyjaśnienia powyższe przekazuje nam jednak Sokrates w dialogach platońskich, i to powstałych w różnych okresach rozwoju myśli Platona, tak, że nie mamy żadnej zgody pewności, czy w istocie były to przekonania samego Sokratesa, czy też Platon wkładał w usta mistrza własne poglądy.

Wobec braku pism Sokratesa treść jego poglądów znamy ze źródeł pośrednich. Najważniejsze z nich i uważane za podstawowe S. Pawlicki¹ nazywa „czterema Ewangeliami“ Sokratesa. Są to przekazy Arystofanesa, Platona, Ksenofonta i Arystotelesa, z których trzech znali Sokratesa osobiście i obcowali z nim, a dla czwartego, dla Arystotelesa, postać Sokratesa była bliska przez tradycję wciąż żywą w Akademii platońskiej w czasach, gdy Stagiryta pobierał tam nauki. Niewątpliwie cennym świadectwem byłyby dla nas pisma innych bezpośrednich uczniów Sokratesa: Aischinesa ze Sfettos, Fedona z Elidy, Euklidesa z Megary, Simmiasa i Kebesa z Teb, Arystypa z Cyreny, Antystenesa z Aten; z wyjątkiem jednak nielicznych fragmentów nie zachowały się do naszych czasów.² Niemniej jednak to, co wiemy o teoriach tych spośród uczniów i słuchaczy Sokratesa, którzy dali początek znaczącym szkołom filozofii posokratejskiej, a więc Antystenesa – uważanego za twórcę szkoły cynickiej, Euklidesa – założyciela szkoły megarejskich dialektyków, i Arystypa, który dał początek nurtowi hedonizmu, jako źródło dla zajęcia konkretnego stanowiska w kwestii sokratejskiej ma dla nas niebagatelne znaczenie.

Literatura źródłowa, dotycząca Sokratesa, jest bardzo bogata: występuje on we wszystkich, prócz *Praw*, dialogach Platona, choć jego rola i znaczenie w pismach „starego“ filozofa wybitnie się zmniejsza, a nawet, jak w *Polityku*, ustępuje miejsca innemu zupełnie Sokratesowi, zwanemu przez Platona Sokratesem Młodszym; i Platon, i Ksenofont przekazali nam *apologie*, czyli mowy obrończe, jakie miał wygłosić Sokrates przed ateńskim trybunałem; Ksenofont poświęcił mu tom *Wspomnień o Sokratesie* i uczynił centralną postacią dwóch dia-

¹ S. Pawlicki, op.cit. s. 375 nn.

² Wymienia je Diogenes Laertios II 64 nn. Znał je jeszcze stoik Panaitios. Zachowane fragmenty w: G. Giannantoni *Socraticorum reliquiae*, Roma 1983 – 1985.

logów: *Uczty i Księgi o gospodarstwie*, nie licząc wzmianek w innych pismach; wiele miejsca poświęcił Sokratesowi Arystoteles, zarówno w rysie historii filozofii w *Metafizyce*, jak i w innych pismach.¹ Nawet w karykaturalnym portrecie Sokratesa, jaki pokazał Arystofanes w *Chmurach* odnaleźć można elementy, z których da się złożyć obraz sylwetki i poglądów człowieka, będącego owej karykatury modelem.²

Wydawać by się mogło, że bogactwo materiału źródłowego pozwala na pełną rekonstrukcję poglądów Sokratesa. Problem jednak polega na tym, że wszystkie przekazy o Sokratesie mają bardzo specyficzny charakter, a co najważniejsze, są one zdecydowanie sprzeczne z sobą. W owych „czterech Ewangeliach” mamy zatem cztery wizje Sokratesa-człowieka i Sokratesa-filozofa, wizje zgoła niesprowadzalne do wspólnego mianownika, a badanie resztek spuścizny pisarskiej innych jego uczniów – założycieli wymienianych już szkół, zwanych sokratycznymi, jak i świadectw o nich – pozwala na stworzenie wizji piątej, zupełnie do pozostałych nie przystającej.

Która z owych wizji jest prawdziwa? Oto podstawowe pytanie, stanowiące treść kwestii sokratejskiej. Który Sokrates jest „prawdziwy”? Którą z nauk, przekazanych przez wskazane powyżej źródła można by przypisać „historycznemu” Sokratesowi, który w więzieniu ateńskim w 399 roku przed naszą erą wypił czarę cykuty? Czy należy opowiadać się za pełną wiarygodnością poszczególnych przekazów, czy też dokonywać prób ich syntezy?

Różne odpowiedzi na powyższe pytania wypełniły karty wielu poświęconych bezpośrednio lub pośrednio kwestii sokratejskiej dzieł. Krótki przegląd najważniejszych wobec treści „prawdziwej” nauki Sokratesa stanowisk, jakie ukształtowały się w historii filozofii starożytnej, poprzedzić jednak wypada najogólniejszą choćby charakterystyką wymienionych powyżej przekazów źródłowych.

¹ Wzmianki w *Metafizyce* i *Etyce Nikomachejskiej*, patrz rozdział I; por. też Arystoteles, *Etyka Eudmejska* XV 1261b nn., *Etyka Wielka* I 1182a nn., II 1200b im.

² Podkreślenia wymaga fakt, że Sokrates-filozof był bohaterem i innych komedii: w *Konnosie* wyszydził go Ameipsias, w *Pochlebcach* Eupolis (te komedie nie zachowały się w całości do naszych czasów); Arystofanes atakował go jeszcze w *Ptakach* wystawionych w roku 414 i w *Żabach* i roku 406; Por. Diogenes Laertios II 27.

Najważniejszy z nich pochodzi z roku 423 p.n.e. i ukazuje nam postać Sokratesa niejako w krzywym zwierciadle komediowej karykatury. Arystofanes w *Chmurach* przypisuje Sokratesowi określone poglądy filozoficzne, mieszczące się w kręgu problemowym jońskiej filozofii przyrody: treść kosmogonii, jaką wyklada Sokrates swym uczniom w *Dumalni*, zdradza uzależnienie od koncepcji filozofa Archełosa, którego Sokrates miał być uczniem, a który, podobnie jak Anaksymander i Diogenes z Apollonii, za *arche*-zasadę uważał powietrze. Komediowego Sokratesa autor *Chmur* przedstawia celowo, jak można mniemać, jako sofistę: ma on grono uczniów, od których pobiera zapłatę za naukę; odrzuca dawny, uświęcony tradycją model wychowania i wykształcenia, tradycyjną wiarę w bogów, dawne ideały słuszności i sprawiedliwości, dawne systemy wartości, przedkładając nad nie biegłość w argumentacji i sztukę erystyki, prowadzącą do uzyskania korzyści. Tak jak pierwsze pokolenie sofistów, uważa, iż prawo i sprawiedliwość nie wynikają z natury ani ze stanowienia boskiego, lecz są wynikiem stanowienia ludzi. Sokratesa w Arystofanesowej komedii otacza niechęć i pogarda sprawiedliwych Ateńczyków; wyjątkiem w owym powszechnym odczuciu są jedynie jego uczniowie. Jego działalność jest pokazana jako szkodliwa i niebezpieczna; konsekwencje z niej płynące – demoralizacja młodego pokolenia Ateńczyków – zagrażają państwu i społeczeństwu. Obraz Sokratesa w Arystofanesowej komedii uważany bywa za odzwierciedlenie stosunku ogółu społeczeństwa ateńskiego do filozofa.¹

Świadectwo Arystofanesa pochodzi z okresu, kiedy Sokrates nie ukończył jeszcze 50 roku życia. Nasuwają się w związku z tym istotne dla prób zajmowania w kwestii sokratejskiej stanowiska pytania: czy komediopisarz przedstawił w *Chmurach* karykaturę rzeczywistych poglądów Sokratesa, czy też stworzył typ filozofa-sofisty, którego poglądy są kontaminacją doktryn sofistów i filozofów przyrody, nie mających z poglądami „prawdziwego” Sokratesa nic wspólnego. Tra-

¹ Na uwagę zasługuje fakt, że Arystofanes, przypisując Sokratesowi niebezpieczne i demoralizujące społeczeństwo nowinkarstwo, nie uważa go za twórcę owego przewrotu na gruncie teorii wychowania, etyki i moralności, lecz zalicza go do grona tych, którzy w istocie takiego przewrotu dokonali: do sofistów.

dycja starożytna przypisywała Sokratesowi młodzieńcze zainteresowania filozofią przyrody¹; trudno zresztą przypuszczać, by nie zetknął się z nurtami filozoficznymi znanymi w Atenach w drugiej połowie V wieku p.n.e. Znajdujemy również liczne świadectwa o związkach Sokratesa z pierwszym pokoleniem sofistów², a można przypuszczać, że dla ogółu społeczeństwa ateńskiego, zwłaszcza w okresie wojny peloponeskiej, Sokrates niczym się od sofistów nie różnił³, zwłaszcza jako nauczyciel takich ludzi, którzy źle się na kartach dziejów Grecji tego okresu zapisali: Alkibiadesa, Kritiasza, Charmidesa.⁴

Drugie w chronologicznej kolejności źródło wiedzy o Sokratesie to przekazy Platona. Jest to źródło niewątpliwie najbogatsze, lecz jednocześnie najbardziej kontrowersyjne. Platon, poznawszy Sokratesa jako człowieka już ponad sześćdziesięcioletniego, był jego uczniem przez dziewięć lat.⁵ Pisma Platona jednak, poza *Obroną Sokratesa*, nie są bynajmniej ani wspomnieniami o Sokratesie, ani też zapisem jego doktryny⁶, choć niektórzy badacze kwestii sokratejskiej i jej związków z kwestią platońską przyjmują, iż platońskie dialogi wczesnego okresu są wiernym zapisem jego poglądów.

¹ Por. Diogenes Laertios II 16; Teofrasts, *Pisma filozoficzne*. Warszawa 1963, przeł. D. Gromska, J. Schnayder.

² Por. Platon, *Kratylos*, 384b, Ksenofont, *Wspomnienia o Sokratesie*, II 1 21 nn.

³ Por. E. Zeller, op.cit., t. II 1, s. 51 nn.

⁴ Nauczycielem tyranów – tyrannodidaskalos – nazywał Sokratesa sofista Polikrates, autor oskarżającego pisma – pamfletu przeciwko Sokratesowi.

⁵ Por. *List VII* 324d-e.

⁶ Po śmierci Sokratesa, jego uczniowie, którzy zebrali się w Megarze u Euklidesa, mieli spędzać czas żałoby po mistrzu na rozpamiętywaniu jego nauk, na spisywaniu ich i odczytywaniu spisanych. Atmosfera smutku i tęsknoty za Nauczycielem sprzyjała gromadzeniu wspomnień. Z tej to megarejskiej epoki życia Platona miały się wywodzić według Hermanna (patrz rozdział I) jego pierwsze dialogi sokratyczne. Jak pisze R. Hirzel, *Der Dialog*, Leipzig 1895, I, s. 86 nn., jak na apostołów po śmierci Chrystusa zstąpił Duch Święty i dał im moc mówienia rozmaitymi językami, tak duch zmarłego Sokratesa rozwiązał języki uczniów. Por. *Suidas*, s.v. Sokrates który opowiada piękną legendę o mieszkańcu Chios, który przybywszy do Aten dla rozmów z Sokratesem, nie zastał go już wśród żywych; udał się więc na jego grób, gdzie we śnie widział Sokratesa i rozmawiał z nim. Bezpośrednio po śmierci Sokratesa powstała cała literatura mu poświęcona, a ilość jej wzrosła jeszcze po roku 393, kiedy to sofista Polikrates opublikował oskarżający Sokratesa pamflet.

Przekaz platoński narzuca badaczom kwestii sokratejskiej podstawowe pytanie: czy to, co mówi Sokrates w dialogach platońskich, to w istocie jego poglądy czy też Platon wkłada mu w usta własne. Odróżnienie w pismach Platona tego, co sokratejskie, od tego, co platońskie, jest niezmiernie trudne, jeśli nie zgoła niemożliwe. Wśród historyków filozofii jednak wielu opowiada się za autentycznością Sokratesa „platońskiego”, przyjmując, iż pisma Platona są najbardziej wiarygodnym i najpełniejszym źródłem dla odtworzenia poglądów ateńskiego filozofa. Badanie literatury historyczno-filozoficznej poświęconej temu problemowi pozwala wyodrębnić wśród zwolenników przekazu platońskiego trzy główne stanowiska:

1. Przyznające Platonowi jedynie rolę systematyka i kontynuatora Sokratesowych koncepcji filozoficznych; zgodnie z nim, to, co w dialogach platońskich mówi Sokrates, to są poglądy Sokratesa, nawet w dialogach „starego” Platona. Zgodnie z ustaleniami J. Burneta¹ i A. E. Taylora² należy kategorycznie odrzucić tezę, iż to Platon właśnie w pismach okresu przejściowego, dojrzałego i „starego” mówi ustami swego mistrza. Zgodnie z tym, koncepcja idei nie jest platońska, lecz twórcą jej jest Sokrates. Obaj Anglicy jednak wykreślają, rzecz by można, Platona z kart historii filozofii greckiej, podważając wiarygodność zarówno świadectwa Arystotelesa o Platonie, jako twórcy koncepcji idei, jak i inne świadectwa o Platonie-filozofie.³

¹ J. Burnet, *Phaidon*, Oxford 1911; tenże. *Greek Philosophy, Tales to Plato*, Oxford 1914.

² A.E. Taylor, *Varia Socratica*, Oxford 1911.

³ Podkreślenia wymaga fakt, że dla Taylora (patrz op. cit.) i Burneta, (patrz op. cit.) duże znaczenie ma komediowa wizja poglądów Sokratesa przedstawiona w Chmurach, w której doszukują się weryfikacji przekazu platońskiego. Uczniowie Arystofanesowego Sokratesa, zgromadzeni w jego Dumalni, to karykaturalna wizja skupionych wokół Sokratesa „prawdziwego” – platońskiego – filozofów, wykształconych przez ostatnich fizyków – Anaksagorasa, Archelaosa, Diogenesa z Apollonii, jak też przez pitagorejczyków z Krotony. Jeśli chodzi o świadectwo Arystotelesa, Taylor przyjmuje, iż Stagiryta swoje przekazy o Sokratesie opierał przede wszystkim na pismach platońskich, a w *Metafizyce* mówi o dwóch Sokratesach: o platońskim (wymienia go zawsze z rodzajnikiem) i o historycznym (bez rodzajnika). Podobne stanowisko prezentuje C. Siegel, *Platon und Sokrates*, Leipzig 1920, dla którego Sokrates platoński to Sokrates „prawdziwy”.

2. Przyjmujące, iż poglądy Sokratesa przekazują nam jedynie wczesne, młodzieńcze pisma Platona, H. Maier¹ za podstawę dla odtworzenia nauk Sokratesa przyjmuje: *Obronę, Kritona, Lachesa, Hipiasza Mniejszego i Więszego, Charmidesa, Lysisa, Eutyfrona i Protagorasa*, odrzucając świadectwo Arystotelesa.

3. Przyjmujące, iż odtworzeniu sokratejskiej nauki służyć winien cały dorobek platoński, analizowany jednak w zestawieniu i konfrontacji z innymi przekazami. Wzór takiej metody rekonstrukcji poglądów filozoficznych Sokratesa pokazał E. Zeller.²

Tym więc, którzy przyjęli przekaz platoński, Sokrates jawi się jako twórca nowej w swym charakterze i w swej strukturze filozofii, jako ten, który zgodnie z określeniem Cyserona „sprowadził filozofię z nieba na ziemię, do miast, a nawet do domów i kazał jej badać życie i obyczaje oraz to, co dobre, a co złe”.³ Taki filozof mógł być w istocie uważany za twórcę tak wielkiego przewrotu w dziejach myśli greckiej, badającej przed nim tylko „liczby i ruchy [...] wielkość gwiazd, odległość między nimi, drogi i wszelkie zjawiska niebieskie”⁴, iż nazwy epok filozoficznych wzięły od niego swoje nazwy. Sokrates pierwszy zatem postawił w centrum badań filozoficznych człowieka, a punktem wyjścia badań nad człowiekiem uczynił nie naturę rzeczywistości – *fysis*, lecz samoobserwację, odrzucił fizykę na rzecz etyki, fizyczne wyjaśnianie zjawisk zastąpił ich badaniem pojęciowym, działania dogmatyczne zastąpił etycznymi, stworzył koncepcję wiedzy pojęciowej. Z dialogów platońskich wyłania się postać Sokratesa-filozofa, który pierwszy indywidualną samowiedzę uczynił jedynym sędzią dobra i zła, który pierwszy stworzył nową w filozofii koncepcję duszy, pojmowanej jako ta właśnie samowiedza, a troskę o duszę postawił w centrum wszelkich działań ludzkich. To Sokrates, twórca koncepcji intelektualizmu etycznego, miał postawić znak równości

¹ H. Maier, *Sokrates, sein Werk und seine geschichtliche Stellung*, Tübingen 1913; jest to jedna z podstawowych monografii o Sokratesie.

² E. Zeller, op. cit. t. II I, s. 91-191. Z prac polskich por. A. Krokiewicz, *Sokrates*, Warszawa 1958; I. Krońska, *Sokrates*, Warszawa 1963.

³ M. T. Cicero, *Tusculanae disputationes*, V 4, 10; wyd. polskie: Cicero, *Pisma filozoficzne. Rozmowy tuskulańskie*, Warszawa 1962, tłum. M. Korntowski.

⁴ Tamże.

między wiedzą a postępowaniem właściwym; przedmiotem wiedzy jednak nie miała być już. jak w filozofii *przedsokratejskiej*, natura rzeczywistości, rzeczy i zjawiska, lecz coś, co jest poza i ponad rzeczami i zjawiskami, *rzeczy najwyższe*, istota rzeczy, którą tylko ogólnym pojęciem wyrazić można. Sokrates platoński nie przypisuje sobie jednak rangi nauczyciela takiej wiedzy; uczyć jej nie może, bo sam jej nie posiada; może tylko wskazać szukającym drogę przez metodę *elenktyczno-maieutyczną*, tym tylko jednak, którzy predyspozycje do zdobycia takiej wiedzy mają w sobie – *ciężarnym*. Sokrates platoński przywiązuje ogromną wagę do właściwego używania słów – nazw oznaczających pojęcia, jako że dotrzeć do istoty rzeczy można tylko przez odnalezienie właściwego znaczenia słowa, przez definicję, ale on sam pojęć nie definiuje.¹

Z przekazów platońskich wyłania się nam zatem postać i nauka filozofa, który – gdyby istniał – mógł wyrzucić tak doniosły wpływ na myśl filozoficzną, wpływ żywy po dziś dzień; filozofa, który, jeśli nawet uznamy go za postać fikcyjną, stworzoną przez Platona, taki wpływ w istocie wywarł. „Nawet, jeśli Sokrates platoński jest postacią fikcyjną, to jego znaczenie jest donioślejsze od większości ludzi z krwi i kości”.²

Nie możemy nie przyznać racji Burnetowi i tym wszystkim, którzy sądzą, że w badaniach nad historią myśli filozoficznej ważniejsza jest twórcza, zapładniająca i inspirująca rola myśliciela czy szkoły niż żmudne dociekanie, jak było naprawdę. „Mieć Sokratesa przed oczyma jest jedną z niezbędnych przesłanek naszego filozofowania”.³ Niemniej jednak dla historyka filozofii starożytnej w badaniach określonych problemów ważna jest prawda, którą określimy mianem histo-

¹ Nawet jeśli przyjmiemy, iż wymienione powyżej wczesne dialogi platońskie są w mniejszym lub większym stopniu rejestracją rozmów Sokratesa czy też na wzór tychże zostały przez Platona skomponowane, stwierdzić musimy, że w żadnym z nich nie znajdziemy definicji pozytywnej, explicite określającej, czyni jest sprawiedliwość, męstwo, fałsz czy piękno. *O definicjach Sokratesa* por. J. Stenzel, „Über den Einfluss der griechischen Sprache auf die philosophische Begriffsbildung“, *Neue Jahrbuch* 1921, s. 152 nn.

² J. Burnet, op.cit., s. 128.

³ K. Jaspers, *Die grossen Philosophen*, t. I., s. 124.

rycznej. I dlatego właśnie, chyląc niejako czoło przed wielkością postaci Sokratesa platońskiego, zaprzeczyć musimy jego istnieniu historycznemu.

Nie ulega wątpliwości fakt, iż ci z badaczy kwestii sokratejskiej, którzy absolutyzują świadectwa platońskie, wklajają się w tak zwane *błędne koło* wywodów, co zachodzi wtedy, gdy to, co powinno uzasadniać rzecz poszukiwaną, w niej właśnie znajduje swoje uzasadnienie. Odtwarzają oni bowiem nauki Sokratesa na podstawie tak specyficznych przekazów, jakimi są platońskie dialogi, by z kolei w owych odtworzonych sokratejskich naukach szukać źródeł filozofii Platona w dialogach tych przekazywanej.¹

Kolejne źródło wiedzy o Sokratesie to pisma Ksenofonta powstałe po roku 384. Autorem ich nie był filozof ani uczeń Sokratesa. Ksenofont znał go tylko przelotnie przez cztery lata, a fakt, że w roku 404 jako najemnik Cyrusa Młodszego opuścił Ateny, by nigdy już do nich nie powrócić, świadczy o tym, iż jego relacje o Sokratesie opierają się w najlepszym razie na przekazach z drugiej ręki. Pisma Ksenofonta nie dostarczają nam zbyt wielu danych biograficznych o Sokratesie, a zgłębia skąpe o jego poglądach filozoficznych. Sokrates Ksenofontowy nie jawi nam się jako filozof, w relacji historyka nie ma żadnych, poza biograficznymi, informacji zbieżnych z relacją Platona. We *Wspomnieniach o Sokratesie* ateński mędrzec jest przede wszystkim mistrzem indukcji, mentorem i nauczycielem pouczających innych, tym, który ma zawsze gotową odpowiedź na każde pytanie, potrafi zdefiniować każde pojęcie, i – co więcej – sam jest świadom własnej mądrości i wszechwiedzy. Zna się na wszystkich umiejętnościach praktycznych, na sztuce rządzenia państwem, na pobożności i geometrii, na higienie i ekonomii, na wychowywaniu żon, nie wspominając już o sztuce dialektyki, jako że potrafi, dzięki znajomości desygnatów pojęć takich, jak pobożność, mądrość, dobro czy piękno, precyzyjnie określać ich istotę. Sokrates Ksenofontowy zawsze wie, i to wie wszystko najlepiej. I to właśnie różni go przede wszystkim od

¹ Pułapek błędnego koła uniknęli jedynie ci, którzy, jak Burnet i Taylor, konsekwentnie uznawali Platona jedynie za przekaziciela nauk Sokratesa; była to jednak zbyt wielka cena, jaką zapłacili za swą konsekwencję.

Sokratesa platońskiego, który, wiedząc jedynie, że nic nie wie, stale i ciągle szuka.

Jak już wspomniano, osobiste kontakty Ksenofona z Sokratesem nie mogły dostarczyć wystarczających materiałów dla jego pism sokratycznych. Autor *Wspomnień* musiał niewątpliwie korzystać z innych źródeł: z bogatej literatury sokratycznej, z pism uczniów i przyjaciół ateńskiego mędrca, która zwłaszcza po ogłoszeniu w 393 roku przez sofistę Polikratesa *Oskarżenia Sokratesa*¹, przybliżyła na nowo postać mistrza i wskrzeszała jego poglądy. Literatura ta nie dochowała się do naszych czasów. Nasuwa się w związku z tym pytanie, na jakich konkretnych źródłach opierał się Ksenofont.

Najprawdopodobniej główną podstawą dla autora *Wspomnień o Sokratesie* były znane i powtarzane historie z życia ateńskiego mędrca, kończone zwykle dowcipną pointą, anegdotą.² Przede wszystkim jednak przypisuje się Ksenofontowi korzystanie z pism Antystenesa, ucznia Sokratesa i założyciela szkoły cynickiej.³ Sokrates Ksenofontowy miałby być zatem nauczycielem i mistrzem cyników, inspiratorem doktryny filozoficznej, której twórca ciągle i nieustannie polemizując z Platonem i zwalczając jego koncepcję transcendentnych bytów idealnych, pojęć ogólnych, wiedzy pojęciowej, nie mówiąc już o koncepcji człowieka, duszy, państwa, stworzył szkołę, uważaną przez starożytnych za prekursorską wobec doktryny pierwszej Stoi. Przypuszczenia powyższe potwierdzają to, co czytelnikowi Platona i Kse-

¹ Pamflet ów, mający postać mowy oskarżycielskiej, nie zachował się do naszych czasów. Jego treść znamy ze *Wspomnień o Sokratesie* Ksenofonta (I 2), z mowy Libaniosa *Obrona Sokratesa* (napisanej w 362 r. p.n.e.), z mowy Lizjasza *Obrona Sokratesa*, z mowy Izokratesa *Busirys*, wreszcie z platońskiego dialogu *Menon*. Pamflet-Polikratesa zapoczątkował w literaturze greckiej nurt antysokratyczny, który kontynuowała później biografia perypatetycka (Aristoksenos).

² Diogenes Laertios II 18-37 przedstawia naukę Sokratesa wyłącznie w postaci takich właśnie anegdot.

³ Por. K. Joel, *Der echte und der Xenophontische Sokrates*, Berlin 1893-1901, w ogromnej i wyczerpującej monografii uzasadnia, iż Ksenofontowe *Wspomnienia o Sokratesie* przekazują nam poglądy Antystenesa. Wizerunek Sokratesa u Ksenofonta jest więc wizerunkiem zdeformowanym przez koncepcje cynickie. Por. też A. H. Chroust, *Socrates, Man and Myth. The Two Socratic Apologies of Xenophon*, London 1957. Joel opowiada się za prawdziwością świadectw Arystotelesa.

nofonta jawi się jako oczywiste: sprzeczność wizerunków Sokratesa w obu tych przekazach. Sokrates Ksenofontowy jawi się nam jako anty-Sokrates platoński.

Przekaz Ksenofonta jako źródło dla odtworzenia nauk Sokratesa miał również swoich gorących zwolenników.¹ Dla wielu z nich argumentem rozstrzygającym o „prawdziwości” Sokratesa Ksenofontowego jest przeświadczenie o tym, iż historyk odznaczał się mierną inteligencją i nie potrafiłby, w przeciwieństwie do Platona, wymyślić niczego od siebie, a zatem jego przekazy mają wartość dokumentu.²

Kolejny ewangelista Sokratesa to Arystoteles. Urodzony 15 lat po śmierci Sokratesa nie mógł mieć o nim, oczywiście, osobistych wspomnień, a wiadomości czerpał z literatury i żywej tradycji w platońskiej Akademii. Nasuwa się w związku z tym pytanie, jaka to była literatura. Mogłoby się wydawać, że z konieczności niejako Sokrates

¹ Jako jeden z pierwszych w obronie wiarygodności świadectw historyka wystąpił H. Weissenborn, *Die Xenophontis in commentariis scribendis fide historica*, Jena 1910, (polemizując z tezą K. Joela, op. cit.). H. Arnim, *Xenophonts Memorabilien und Apologie des Sokrates*, Kopenhaga 1923, przypisując Ksenofontowi mierność umysłu i niezrozumienie nauk Sokratesa, uważa jednocześnie, iż fakt ten sprzyja wiernej reprodukcji Sokratesowych poglądów. W żywych szczególnie w pierwszych dziesięcioleciach XX wieku polemikach na temat kwestii sokratejskiej za wiernością świadectwa Ksenofonta opowiedział się H. Gomperz (*Die sokratische Frage als geschichtliches Problem*, *Historische Zeitschrift* 129, 1924, s. 377-423; „Die Anklage gegen Sokrates in ihrer Bedeutung für die Sokratesforschung“, *Neue Jahrbuch* 53, 1924, s. 129-173; „Psychologische Beobachtungen an griechischen Philosophen. Parmenides Sokrates“, *Imago X* 1924, s. 1-92), który przyjmując tezę Joela, uzasadnił, iż Antystenes był tym uczniem Sokratesa, który i w sposobie życia, i w etyce, i w metodzie był najbardziej mistrzowi wierny. Zatem przekaz Ksenofonta, którego źródłem są pisma Antystenesa, jest najwierniejszym przedstawieniem postaci i nauk Sokratesa.

² Por. H. Arnim, *Xenophonts...*, por. w związku z tym uwagę B. Russella, *History of Western Philosophy*, s. 102-103, cytuję za I. Krońską, *Sokrates*, s. 16-17, p. 17: „Istnieje tendencja do uważania za prawdziwe wszystkiego, co mówi Ksenofont, na tej podstawie, że był on za mało inteligentny, żeby wymyślić coś nieprawdziwego. Jest to argument bardzo słaby. Relacja człowieka niemądrego o tym, co mówił człowiek mądry, nigdy nie jest wierna, ponieważ nieświadomie przekłada on to, co słyszał na coś takiego, co jest w stanie zrozumieć. Ja osobiście wolałbym, żeby o moich poglądach informował filozof nawet najbardziej mi nieprzyjazyzny niż człowiek będący moim przyjacielem, ale nie mający pojęcia o filozofii“.

Arystotelesowy będzie miał cechy wspólne z Sokratesem platońskim. Trzeba jednak pamiętać o tym, że Stagiryta, choć nie mógł osobiście słuchać Sokratesa, miał nad innymi ewangelistami zasadniczą przewagę: brak uzależnienia emocjonalnego oraz przede wszystkim to, że był pierwszym doksografem, pierwszym w dziejach myśli greckiej jej historykiem, co wynikało z jego pojmowania filozofii jako nauki, dla której punktem wyjścia są dokonania pokoleń myślicieli. Jako taki zaś, badając dzieje filozofii i szukając genezy platońskiej nauki o ideach, dokonał weryfikacji platońskiego obrazu Sokratesa, podważając jego wiarygodność niewątpliwie w oparciu i o inne, pozaplatońskie źródła.

Sokrates Arystotelesowy zrezygnował z *fizycznego* oglądu świata: swe zainteresowania filozoficzne ściśle sprecyzował, ograniczając je do obszaru etyki i metodologii. Te ograniczenia zdeterminowały jego poszukiwania pojęć ogólnych nie w naturze całokształtu rzeczywistości, lecz w sferze spraw ludzkich, w etyce. W związku z tym, zgodnie z przekazem Arystoteles, można Sokratesowi przypisać „poszukiwanie istoty rzeczy“, jako że pierwszy zwrócił uwagę na problem definicji ogólnej, lecz owa „istota rzeczy“, „to, czym rzecz jest“¹, była dla niego tylko punktem wyjściowym sylogizmu, ponieważ, co Arystoteles wielokrotnie i kategorycznie podkreśla², Sokrates „nie przyznawał oddzielnego istnienia ani ogółom, ani definicjom“, ani też „nie oddzielił ogółów od bytów jednostkowych“.

Arystotelesowy Sokrates szukał pojęć ogólnych i definicji i uzyskiwał je indukcyjnie. To stwierdzenie pozostaje jednak w jawnej sprzeczności z platońskim obrazem Sokratesa. Nasuwa się więc pytanie, na jakiej podstawie Arystoteles przypisuje Sokratesowi odkrycie i stosowanie wnioskowania indukcyjnego. Mistrzem indukcji jest Sokrates w przekazie Ksenofonta³, z czego mogłoby wynikać, iż pisma historyka były dla Stagiryty dodatkowym źródłem informacji, tym bardziej iż łączyły ich więzy przyjaźni.⁴ Przede wszystkim jednak

¹ Arystoteles, *Metafizyka* XIII 4 1097b.

² Arystoteles, *Metafizyka* XIII 4 1078b nn., 9 1086 nn.

³ Por. choćby *Wspomnienia o Sokratesie* IV 6, 2 i inne.

⁴ Arystoteles w młodości uczył pochwałą Gryllosa, syna Ksenofonta, który zginął w bitwie pod Mantinea.

trzeba zwrócić uwagę na fakt, iż w *Metafizyce* Arystoteles mówi o Sokratesie zawsze w związku z przedstawieniem i krytyką platońskiej koncepcji idei, jakby dla podkreślenia swej tezy, że doktryna platońska, wiodąca swój rodowód z sokratejskiej koncepcji pojęć ogólnych, w swej rozwiniętej metafizycznej postaci odbiegła w sposób zasadniczy od wzorów, że platońska koncepcja bytu transcendentnego nie od Sokratesa się wywodzi, choć w pismach platońskich przeważnie Sokrates właśnie ją głosi, wreszcie, że Platon, odrywając pojęcie ogólne od rzeczy i nadając mu postać samoistnego bytu, w kształtowaniu swej metafizyki poszedł inną niż Sokrates, błędną drogą.

Zaznaczyć wypada, że Arystotelesowy obraz Sokratesa wynika z krytycznego już w dużej mierze stosunku Stagiryty do źródeł. Można go uznać za pierwszą w historii filozofii próbę rzetelnej rekonstrukcji Sokratesowej nauki i jako taki znalazł zwolenników wśród badaczy kwestii sokratejskiej.¹ Niemniej jednak pod jego adresem padają zarzuty tych historyków filozofii, którzy przypisują Arystotelesowi przeniesienie własnej dialektyki w tradycję sokratyczną.²

Wielość prac poświęconych kwestii sokratejskiej zmusza niejako do pewnego ich uporządkowania, choćby dla celów metodologicznych. W związku z tym w badaniach nad interesującym nas problemem podjęto próbę usystematyzowania ich, przyjmując jako kryterium systematyki stosunek do czterech podstawowych źródeł sokratejskich. Tak więc prace te podzieliliśmy wstępnie na trzy grupy:

¹ Za przekazem Arystotelesa opowiada się K. Joel, op. cit., D. Ross, op. cit., wstęp, który przyjmuje, że Arystoteles, przedstawiając w *Metafizyce* naukę Sokratesa, opiera się nie tylko na dialogach platońskich, lecz przede wszystkim na nie publikowanych pismach Platona (*agrafa dogmata*). Według Rossa, świadectwo Arystotelesa uznać należy za najbardziej wiarygodny przekaz poglądów Sokratesa. Za przekazem Arystotelesa opowiadają się również ci, którzy przyjmują istnienie związków między Stagirytą a Ksenofontem i między Ksenofontem a Antystenesem.

² Jak H. Maier, op. cit., s. 102 nn.; uważał on za nieporozumienie przypisywanie Sokratesowi umiejętności definiowania pojęć ogólnych per genus proximum et differentiam specificam; mógł on tylko, jak na to wskazują najwcześniejsze dialogi platońskie, wspólnie z rozmówcami szukać znaczenia takich wyrazów, jak: dobro, sprawiedliwość, piękno, pobożność.

1. Prezentujące stanowiska opowiadające się za prawdziwością wizerunku i nauk Sokratesa, przekazanych przez jedno źródło, odrzucające natomiast pozostałe.¹

2. Podejmujące próby uzgodnienia i pogodzenia wszystkich przekazów o Sokratesie, przy czym w próbach stworzenia pozytywnej syntezy wszystkich świadectw o Sokratesie mamy do czynienia z dwoma jej rodzajami: filozoficzną² i filologiczną.³

3. Odrzucające wszelkie świadectwa o Sokratesie bądź też przeczące możliwości wyciągnięcia z nich konstruktywnych wniosków.⁴ Powrócimy do nich później.

W bogatej literaturze poświęconej próbom rozwiązania kwestii sokratejskiej spotykamy próby rekonstrukcji doktryny Sokratesa na podstawie badań resztek spuścizny po Antystenesie⁵, tym spośród sokratyków, który miał najbardziej wzorować się na mistrzu⁶, zarów-

¹ A więc przyjmujące przekaz platoński (J. Burnet, A. E. Taylor, C. Siegel, H. Maier) lub Ksenofontowy (H. Weissenborn, H. Arnim, H. Gomperz, A. Döring), lub też Arystotelesowy (K. Joël, D. Ross).

² Najbardziej konsekwentnie stosuje ją E. Zeller, op.cit., z uczonych polskich A. Krokiewicz., G. Vlastos *Socrates. Ironist and Moral Philosopher*, Cambridge, 1997, W. K. C. Guthrie *Socrates*, Cambridge 1971.

³ Jak u Wilamowitza, op.cit., czy jego ucznia, W. Jaegera, *Paideia*, op.cit., czy A. Diésa, *Autour de Platon*, Paris 1927.

⁴ W roku 1922 ukazała się książka E. Dupréla, *La légende socratique et les sources de Platon*, Bruxelles, której autor, szukając źródeł myśli platońskiej, odnajduje je w prądach intelektualno-filozoficznych V wieku p.n.e., szczególnie w myśli sofistów. Im to bowiem filozofia zawdzięcza tak istotny w drugiej połowie V wieku przewrót, zmianę przedmiotu, oni to „sprowadzili filozofię z nieba na ziemię”. Nie było zatem Sokratesa-filozofa. Podobne stanowisko zajmuje O. Gigon, *Sokrates, sein Bild in Dichtung und Geschichte*, Bern 1947, który wszystkie świadectwa o Sokratesie uważa za fikcję literacką, nie przyznając mędrcom ateńskiemu żadnej zgoda roli w rozwoju greckiej filozofii. Takiej samej tezy wyjściowej można doszukać się w książce E. Howalda, *Die Anfänge der europaeischen Philosophie*, München 1924, dla którego Sokrates nie był filozofem ani też nowym typem myśliciela.

⁵ Zwłaszcza w pracach K. Joela, H. Gomperza i H. Maiera; Podkreślenia wymaga fakt, iż uzasadnione przez wymienionych autorów uzależnienie Ksenofontowego obrazu Sokratesa od przekazów Antystenesa jest dla Joela i Maiera powodem, dla którego odmawiają mu prawdziwości, natomiast dla Gomperza uzależnienie to przemawia za uznaniem „prawdziwości” Sokratesa Ksenofontowego.

⁶ Diogenes Laertios II 34, 36, 47.

no jeśli chodzi o sposób życia i filozofowania, jak i treść nauki, założycielu szkoły cynickiej. Próby te jednak ograniczają się przeważnie do ustalenia wpływów szkoły cynickiej na Ksenofontową wizję Sokratesa; przede wszystkim, jeśli chodzi o popularne maksymy, głoszone jakoby przez ateńskiego mędrca, jak też i o reprezentowane przez niego cnoty, składające się na określony wzór osobowy, przypominający ulubionego bohatera i Antystenesa, i Ksenofonta, przedmiot ich pochwał i panegiryków: Cyrusa Młodsze¹.

Dla uzupełnienia tej sfery badań nad kwestią sokratejską pragniemy zaproponować rozszerzenie jej zakresu o pytanie, które świadomie formułujemy w postaci parafrazy słynnego pytania Schleiermachera, wyznaczającego jego metodę badań² nad źródłami sokratejskimi. Pytamy więc: Kim musiałby być Sokrates jako nauczyciel i mistrz i Antystenesa – cynika, i Euklidesa – dialektyka, i Arystypa – hedonisty? Jaka indywidualność filozoficzna, jaka konkretna doktryna mogłaby dać początek trzem tak różniącym się szkołom filozoficznym? A gdyby nawet udało się taką doktrynę odtworzyć, w jakiej relacji pozostawałaby do przekazów czterech Sokratesowych ewangelistów?

Jest to pytanie trudne, nie tylko z powodu skąpej spuścizny, jaka pozostała do naszych czasów po wymienionych szkołach, lecz przede wszystkim ze względu na sygnalizowaną już niesprowadzalność owych szkół do jakiegokolwiek wspólnego mianownika. Fakt ten już niejako *a priori* zmusza do szukania nie tylko sokratejskich źródeł doktryn cynickich, dialektycznych i cyrenajskich. Prześledźmy zatem krótko najważniejsze założenia filozoficzne owych trzech sokratyków

¹ Antystenes był autorem pisma o charakterze historyczno-panegirycznym *Cyrus albo o królowaniu* (*Peri basileias*) w którym władca Persów pokazany został jako wzór osobowy władcy i człowieka; por. pismo Ksenofonta *O wychowaniu Cyrusa* (*Kyropaideia*).

² F. E. Schleiermacher, *Über den Wert des Sokrates als Philosophen*, Abhandlungen der Berliner Akademie, 1818, s. 50: „Dass man frage: was kann Sokrates noch gewesen sein neben dem, was Xenophon von ihm meldet, ohne jedoch den Charakterzügen und Lebensmaximen zu widersprechen, welche Xenophon bestimmt als sokratisch aufstellt, und was muss er gewesen sein, um dem Platon Veranlassung und Recht gegeben zu haben, ihn so, wie er tut, in seinen Gesprächen aufzuführen“ (Schleiermacher odrzuca świadectwo Ksenofonta na rzecz platońskiego).

w konfrontacji z obrazem nauki Sokratesa u Platona, Ksenofonta i Arystotelesa.

Antystenes, Ateńczyk, znalazł się w gronie uczniów Sokratesa już jako człowiek dojrzały. Przedtem pobierał nauki u sofistów, przede wszystkim u Gorgiasza i sam działał jako sofista, ucząc głównie retoryki. Miał być najgorliwszym uczniem Sokratesa, obecnym przy jego śmierci.¹ Po śmierci mistrza założył szkołę w Kynosarges, przeznaczoną dla takich, jak on sam – młodych ludzi, którym z racji nieprawego pochodzenia nie przysługiwało obywatelstwo ateńskie.² Ubiorem, sposobem bycia, abnegacją, jeśli chodzi o potrzeby dnia codziennego, miał naśladować Sokratesa w sposób wręcz przesadny.³ Napisał około 60 dzieł – większość z nich znamy tylko z tytułów w katalogu Diogenesa Laertiosa.⁴

Charakteryzując jego poglądy filozoficzne stwierdzić należy, że interesowała go zarówno *fizyka* – natura rzeczywistości, problematyka ontologiczna, teoriopoznawcza, antropologiczna, etyczno-polityczna. Jego doktryna, spójna i konsekwentna, kształtowała się jednak, z jednej strony, pod wpływem filozoficznych koncepcji sofistów, zwłaszcza Protagorasa i Gorgiasza, z drugiej zaś w toku nieustannych polemik z Platonem, a przede wszystkim z platońską koncepcją idei. Analiza poglądów Antystenesa nie zdradza żadnych uzależnień doktryny cynika od Sokratesa platońskiego ani Arystotelesowego, z Sokratesem Ksenofontowym zaś łączy ją jedynie sama koncepcja dziel-

¹ Por. Ksenofont, *Wspomnienia...*, III 11, 17, tenże, *Uczta* 4, 44; 8, 4 nn.; Platon, *Fedon* 59b; w literaturze sokratycznej fakt obecności ucznia przy śmierci mistrza był uważany za swoiste kryterium wierności i przywiązania. Platon, na przykład, podkreśla (notabene – sam nieobecny z powodu choroby), że mistrzowi w ostatnich chwilach nie towarzyszył Arystypp (*Fedon* 59c).

² Patronem szkoły był heros Herakles, którego i Antystenes obrał sobie za wzór osobowy i szczególnego patrona. Swemu herosowi poświęcił pismo—pochwałę.

³ Diogenes Laertios VI 1-19.

⁴ Diogenes Laertios VI 15-18: zajmował się w nich retoryką (i to zarówno teorią wymowy, jak i pisaniem mów popisowych i sądowych), historią i teorią literatury (pisma o początkach poezji, objaśnienia i komentarze do Homera), a przede wszystkim filozofią; pisma poświęcone filozofii podzielić można na cztery grupy: pisma fizyczne, czyli poświęcone filozofii natury, etyczne, polityczne i dyalektyczne. Wydanie zachowanych fragmentów: Gianantonioni op. cit.

ności-*arete*, przeświadczenie o uszlachetniającej roli trudu, przekonanie o tym, iż sama dzielność wystarcza do szczęścia; już bowiem treść kategorii *arete* u Antystenesa jest zgoła inna niż u Ksenofontowego Sokratesa.

Zgodnie z nauką Antystenesa, na całokształt rzeczywistości składają się rzeczy — byty jednostkowe, dostępne postrzeżeniom zmysłowym. Poza nimi nie istnieje w rzeczywistości nic co ogólne, nic co gatunkowe lub rodzajowe. Nasuwa się w związku z tym pytanie, czy taką koncepcję struktury rzeczywistości ukształtował filozof w polemikach z platońskimi koncepcjami realizmu ontologicznego, jako przeciwstawną platońskiej wizji bytu idei, czy też była ona kontynuacją ontologii pierwszych nauczycieli Antystenesa — sofistów, a zwłaszcza Protagorasa.¹ Faktem jest, iż Antystenes w piśmie *Sathon albo o popadaniu w sprzeczności* polemizował wyraźnie z Platonem, a z samego tytułu rozprawy, przekręcającego w ordynarny sposób imię — przydomek Platona, wnioskować można, iż ton dyskusji musiał być bardzo ostry. O przedmiocie sporu piszą: Athenajos, Simplicjusz, Tzetzes.² Simplicjusz: „Wśród starożytnych jedni całkowicie odrzucali jakości (*ta poioteia*), uznając, że istnieje tylko rzecz daną jakością obdarzona, jak Antystenes, który polemizując z Platonem, rzekł: konia. Platonie, widzę, lecz końskości nie dostrzegam“; Tzetzes zaś: „Antystenes powiedział, że idee są pojęciami pustymi (*psilai ennoiai*), stwierdzając: widzę człowieka i konia, nie widzę jednak końskości ani człowiekowatości“.

W swych koncepcjach teoriopoznawczych Antystenes, znowu w ostrej polemice z Platonem, odrzuca zupełnie status ontyczny pojęć ogólnych — są one wszak tylko słowami, a jako nazwy — nazwami pustymi — jako źródło poznania i wiedzy. Źródłem poznania są jedynie postrzeżenia zmysłowe, te zaś dotyczą wyłącznie rzeczy jednostkowych, którym odpowiadają — jako nazwy — pojęcia jednostkowe. Wyników postrzeżeń nie można wyrazić w sądzie innym niż tautologiczny czy też porównawczy, a przedmiotów postrzeżeń nie można

¹ Por. J. Gajda, *Sofiści*, Warszawa 1989, s. 87 nn.

² Athenajos, *Deipnosophistai* V 220, Simplicjusz w kometarzu do *Kategorii* Arystotelesa, 66, Tzetzes, *Chiliades* VII 606.

definiować, ponieważ przysługuje im tylko nazwa – *logos*, która „wyraża rzecz, jaką ona była lub jest”.¹ W sądach zatem o rzeczach jednostkowych nie można popełnić błędu – nie można wypowiedzieć sądu fałszywego. Rzeczy jednostkowe jednak rzadko jawią nam się w stanie „czystym”, wyizolowane; najczęściej mamy do czynienia z połączeniami rzeczy jednostkowych, z „pierwszymi składnikami prostymi”, z „pierwiastkami” występującymi w połączeniach z innymi. I takie właśnie połączenia są przedmiotem myślenia teoretycznego, wiedzy. Takie połączenia mogą być przedmiotem definicji, lecz definicja ta nie może odzwierciedlić istoty, jako że z konieczności musi przybrać postać wyliczenia „pierwiastków”, „pierwszych składników prostych” na owo połączenie się składających. Definicja jest zatem *splotem wyrazów* (*symploke onomaton*), wyjaśnia swój przedmiot przez odesłanie do niedefiniowalnych „składników prostych”. W ten sposób definicja jest tylko „rozwlekłym nagromadzeniem wyrazów” (*makros logos*).

I tak oto dokonanie metodologiczno-teoriopoznawcze – definicja ogólna jako źródło wiedzy – przypisywane przez Arystotelesa Sokratesowi zostało kategorycznie odrzucone przez jego najlepszego ucznia.

Arystoteles doktrynę Antystenesa nazywa „naiwną”, a jego uczniów „niedoukami”²: „twierdzili [...], że nie można zdefiniować istoty, bo definicja jest *rozwlekłym nagromadzeniem wyrazów*, i że o rzeczy można tylko powiedzieć, jakiego jest rodzaju; na przykład, o srebrze można powiedzieć nie to czym jest, lecz że jest takie jak cyna. Dlatego jeden rodzaj substancji może mieć definicję i pojęcie, tj. substancja złożona, niezależnie od tego, czy jest postrzegana zmysłowo, czy wyobrażana w myśli; natomiast jej pierwotne części, z których się składa, nie mogą być zdefiniowane, ponieważ formuła definicyjna orzeka coś o czymś i jedna część definicji musi odgrywać rolę materii, a druga rolę formy”.

Połączenia poszczególnych rzeczy prostych, to, co Arystoteles nazywa „substancją złożoną”, nie jawią się nigdy człowiekowi w tych samych i takich samych układach. Nie można zatem ustalić stałych

¹ Diogenes Laertios VI 3.

² Arystoteles, *Metafizyka* V 1024b; VIII 1043b.

reguł myślenia teoretycznego, przedmiotu wiedzy teoretycznej ani na gruncie fizyki, ani etyki. Myślenie teoretyczne nie może wyznaczać stałych dyrektyw dla działań ludzkich. Intelktualizm etyczny, przypisywany nauczycielowi Antystenesa, u ucznia nie znajduje żadnego uzasadnienia.

I znowu nasuwa się pytanie o genezę koncepcji teoriopoznawczych Antystenesa. Są one zdecydowanie sprzeczne z poglądami przypisywanymi Sokratesowi zarówno przez Platona, jak i przez Arystotelesa. Natomiast zdradzają uzależnienie od teorii sofistów, zwłaszcza od wywodzącego się również ze szkoły Gorgiasza sofisty Lykofrona.¹ Pod niewątpliwym wpływem sofistów podejmował Antystenes również badania nad związkami nazw i rzeczy, badania pozostające w ścisłym związku z jego teorią poznania. Skoro bowiem o rzeczy nie można wypowiadać sądu innego niż tautologiczny, skoro jej istoty nie określi definicja, jedynie nazwa każdej rzeczy właściwa może ujawnić jej naturę. Według Antystenesa bowiem, w nazwach rzeczy tkwi ich natura, zgodnie z teorią Heraklita i Kratylosa o naturalnym pochodzeniu języka.² Dlatego też uważał, iż początkiem każdego wykształcenia winna być znajomość nazw.³ I w tej koncepcji odnajdujemy sprzeczność z wkładanymi w usta Sokratesa w platońskim *Kratylosie* poglądami.

Antystenes był pierwszym filozofem, który w swej wizji człowieka dostrzegł w nim nie obywatela określonego państwa – *polis*, lecz obywatela świata – *kosmopolitę*. Podstaw dla wyrwania człowieka z określonego kręgu państwa i społeczeństwa dostarczyły mu ustalenia sofistów: ich koncepcje państwa, prawa, społeczności jako tworców stanowienia ludzkiego, wyników aktów umowy społecznej – *nomos*. Antystenes zaś odrzuca struktury społeczne i państwowe, odrzuca prawa stanowione przez ludzi, odrzuca nawet podziały wśród ludzi na państwa i narody, na wolnych i niewolników. Odrzuca je dlatego, że

¹ J. Gajda, *Sofiści...*, s. 168.

² Zgodnie z tym przeświadczeniem Antystenes lubił etymologizować, m.in. imię żony Peryklesa, Aspazji. wywodził stąd, że wielki demagog zwykł ją dwa razy dziennie całować (*aspadzein*).

³ Por. pisma z katalogu Diogenesa Laertiosa, loc. cit.: *O wykształceniu, czyli nazwach; O używaniu nazw, czyli o sporach, Problemy uczenia się*.

wszystkie powyższe zjawiska nie wywodzą się z natury która stworzyła wszystkich wolnymi i równymi. Wszystko, co nie wywodzi się z natury, wszystko to, co stworzyli ludzie – nawet cywilizacja i kultura, jest deformacją natury, zwyrodnieniem, a zatem zjawiskiem złym i szkodliwym. Dlatego właśnie człowiek może być szczęśliwy tylko w warunkach naturalnych. Powrót do natury, odrzucenie więzów cywilizacji jest jednak niemożliwe, nie da się całkowicie zerwać z więzami społecznymi i politycznymi. Człowiekowi zatem pozostaje tylko wewnętrzne uniezależnienie się zarówno od więzów narzuconych przez twory i stanowienia innych, jak i od więzów, które, uwikłany w układy państwowe i społeczne, nakłada sobie sam: jak przywiązanie do dóbr materialnych, dążenie do kariery politycznej, upodobanie w przyjemnościach cielesnych. Wszystkie te dobra nie są prawdziwym dobrem; za takie uważają je tylko ślepi. Odrzucenie dóbr pozornych pozwala człowiekowi osiągnąć stan samowystarczalności – *autarkii*, prawdziwej wolności, która jest tożsama ze szczęściem. Dla osiągnięcia takiego stanu nie jest potrzebna wiedza pojęciowa. Najlepszym nauczycielem cnoty jest sama natura; natura uczy człowieka, jak właściwie niewiele potrzebuje, jak skromne mogą być jego potrzeby; natura wskazuje drogę prawdziwej cnoty, którą sprowadzić można do pracy i wyrzeczeń, nie tożsamych jednak zgoła z ascezą.

Etyka Antystenesa i szkoły cynickiej wyprzedza etyczne koncepcje stoików. Nie zdradza ona ani w swej genezie, ani w treści uzależnienia od koncepcji etycznych Sokratesa platońskiego ani też Arystotelesowego. Nie da się jej wyprowadzić z sokratejskiej? -platońskiej? koncepcji najwyższego Dobra, troski o duszę, wiedzy ogólnej jako podstawy norm etycznych, nie da się jej związać z żadną transcendencją, bo na taką w doktrynie Antystenesa – Sokratesowego przecież ucznia – nie ma po prostu miejsca. Wzorów jej szukać będziemy w koncepcjach „powrotu do natury” drugiego pokolenia sofistów, które, odrzuciwszy stanowione drogą umowy społecznej *umowne* normy, szukać ich będzie w naturze – kosmosie.¹

Inny uczeń Sokratesa, Euklides z Megary, był wcześniej związany ze szkołą Eleatów, a studia nad Parmenidesową koncepcją bytu i fas-

¹ Por. J. Gajda, *Teorie wartości w filozofii przedplatońskiej*, Wrocław 1992, R. VI.

cynacja dialektyką Zenona z Elei wywarły zdecydowany wpływ na jego poglądy. Ogół uczonych upatruje w koncepcjach Euklidesa wpływ nauk Sokratesa platońskiego o pojęciu najwyższego Dobra, które Megarejczyk, szukając jego desygnatu, utożsamiał z bytem pojmowanym na wzór Parmenidesa: jako jedynie istniejący, wieczny, niezmienny, nieruchomy.¹ Gdyby przyjąć taką tezę. Platon nie byłby pierwszym filozofem, który nadał pojęciu status ontyczny, przekształcając je w byt realny. Czy jednak taka konstrukcja mogłaby ująć uwagi Arystotelesa, który wyraźnie Platonowi przypisuje przekształcenie pojęć ogólnych w byty realne o charakterze transcendentnym. Trudno przypuszczać, by podstawą dla Euklidesowej koncepcji Dobra-bytu było szukanie, czym jest w istocie owo Sokratesowe najwyższe Dobro, pojmowane przez Sokratesa platońskiego i Arystotelesowego przede wszystkim w kategoriach etycznych. Megarejczyk nie zajmował się w ogóle problematyką etyczną; jego badania obracały się w kręgu ontologii i aksjologii. Dla uzasadnienia powyższego przypuszczenia należy przypomnieć, iż zagadnienie prawdy i fałszu w najdawniejszej filozofii greckiej, od uchwytnej koncepcji pitagorejczyków poczynając, było najpierw i przede wszystkim przedmiotem badań ontologii i nauki o wartościach: prawda, prawdziwość (*aletheia*, *alethes*) to atrybut bytowania, przysługujący przede wszystkim bytowi; byt prawdziwy to byt rzeczywiście bytujący *ex definitione*, jak byt Parmenidesa; prawda to bytowanie, a zatem wartość najwyższa.² Przeciwnieństwo prawdy – fałsz – to, co fałszywe (*pseudos*), to przede wszystkim przeciwieństwo tego, co bytuje – bytu, atrybut tego, co bytuje w mniejszym niejako stopniu niż byt prawdziwy.³ Dla Parmenidesa – Eleaty, nauczyciela Euklidesa, byt *ex definitione* jest prawdziwy, bo jak sama

¹ Por. E. Zeller, op. cit., I 2, s. 251 nn., F. Schleiermacher, *Platons.....* II l. s. 151 nn. i inni.

² Por. Diels *FVS*: Parmenides B 4, 4 nn.; B 8, 39; Melissos B 8, 2: „Jeśli bowiem istnieje ziemia, woda i powietrze i ogień i żelazo i złoto i to, co żywe i to, co martwe, i czarne i białe i wszystko inne, o czym ludzie mówią, że jest prawdziwe (*alethes*), to jest, że rzeczywiście istnieje [...] Jest rzeczą oczywistą, że mylą nas postrzeżenia zmysłowe i niesłusznie nam się wydaje, nie może bowiem zmieniać się coś, co jest prawdziwe, nie istnieje bowiem nic, prócz bytu prawdziwego.

³ Por. polemiki Arystotelesa ze szkołą megarejską. *Metafizyka* K 3, 1047b nn., 1051b nn.

nazwa wskazuje, bytuje; jest prawdziwy w kategoriach ontologicznych, a więc przysługuje mu najwyższa wartość w kategoriach aksjologicznych. Uczeń Parmenidesa, Megarejczyk, nazwał ową wartość najwyższą Dobrem, zgodnie z nazewnictwem hierarchii wartości. I jak Parmenides przeczył istnieniu niebytu w kategoriach ontologicznych tożsamego z fałszem, bo nie tylko nie istnieje, lecz nie może być nawet pomyślany, tak Euklides w takich samych kategoriach przeczył istnieniu jakiegokolwiek przeciwieństwa Dobra, bo poza Dobrem nic nie istnieje. Późniejsi uczniowie pierwszych Megarejczyków, jak Diodor Kronos, jeszcze kategoryczniej postawią znak równości i tożsamości między bytowaniem i prawdą.¹

Czy w ontologiczno-aksjologicznej doktrynie Euklidesa można się doszukać inspiracji któregoś ze znanych nam „Sokratesów”? Na tak sformułowane pytanie odpowiedź może być tylko przecząca. Euklides, jak i późniejsi Megarejczycy, nie zajmował się w ogóle problematyką etyczną *sensu stricto*, a przypisywanie mu tego, iż pod wpływem Sokratesa zmodyfikował Parmenidesową naukę „w kierunku etycznym”, jest w ogóle pozbawione sensu, jako że Parmenidesowej koncepcji bytu w ten sposób zmodyfikować po prostu nie można. W koncepcjach Euklidesa natomiast możemy z dużą dozą prawdopodobieństwa doszukać się ogniwa pośredniego między eleacką koncepcją bytu a platońską koncepcją idei, a konkretnie, możemy mu przypisać stworzenie wzorca przekształcenia pojęć *sensu stricto* aksjologicznych w byt realny.

Niezależnie od podstawowych i zasadniczych różnic między poglądami Antystenesa i Euklidesa, przede wszystkim w kwestii natury bytu, ogólnego i jednostkowego, próżno szukalibyśmy jakiejś jednej sprecyzowanej doktryny filozoficznej, która w postaci choćby postawionych, wyartykułowanych, a nie rozwiązanych problemów – pytań, mogłaby wyzwolić u uczniów jej twórcy takie właśnie, jak powyższe, teorie. Próżno również szukalibyśmy ich inspiracji w poglądach Sok-

¹ Diodor Kronos, dialektyk, uczeń Eubulidesa, por. Diogenes Laertios II 111-112, twórca tzw. twierdzenia władczego (kyrieion logos): „to, co się stało w przeszłości, jest z konieczności prawdziwe (alethes)”; zgodnie z tym twierdzeniem, z możliwości nie może wynikać nic niemożliwego, przy założeniu, że „niemożliwe to, co ani nie jest prawdziwe, ani nie będzie takie w przyszłości”.

ratesa platońskiego. Arystotelesowego czy Ksenofontowego. Do prób ustalenia treści takiej doktryny nie wniesie już nic nowego analiza poglądów innego znanego ucznia Sokratesa, hedonisty Arystypa, który odrzucił kategorycznie badania nad bytem i jego istotą, koncentrując się na analizie doznań ludzkich, i to doznań fizycznej jedynie natury, mianowicie przyjemności i przykrości. I w analizie tych stanów odrzucił Arystyp wszelkie dociekania nad ich przyczynami, stwierdzając jedynie, że przyczyny te są niepoznawalne. Charakter doznań ludzkich wyznacza, według Arystypa, cel dążeń i najwyższe dobro – przyjemność (*hedone*) tożsamą ze szczęściem. Wszelkie inne rzeczy uważane przez ludzi za dobro, jak sprawiedliwość, uczciwość itp., to wszystko, co syntetyzowało od wieków pojęcie dzielności-*arete* jest według Cyrenaika jedynie konwencją ludzką. Człowiek nie popełnia bowiem występków jedynie ze strachu przed karą.¹

Pora powrócić do postawionego w celu uzupełnienia problemów kwestii sokratejskiej pytania: jaki musiałby być Sokrates jako nauczyciel Antystenesa, Euklidesa, Arystypa i, oczywiście. Platona? Jaka doktryna filozoficzna mogła dać początek czterem tak odmiennym filozofiom? Jak starano się wykazać, na powyższe pytanie nie można znaleźć pozytywnej odpowiedzi, a raczej odpowiedź musi sprowadzić się do stwierdzenia: nie było takiej doktryny, a co za tym idzie, nie było Sokratesa-filozofa.

Lecz powyższe stwierdzenie nie może zamknąć kwestii sokratejskiej. Nie ulega wszak wątpliwości w świetle istniejących świadectw i źródeł, że istniał historyczny Sokrates, oskarżony, skazany na śmierć i stracony w 399 roku p.n.e. Nie ulega również wątpliwości fakt, że musiał on być w społeczeństwie ateńskim indywidualnością tak znaczącą, że mógł stać się przedmiotem legend, iż przyciągał do siebie ludzi różnego autoramentu i różnych przekonań, bogatych i biednych, poetów, retorów i polityków, uczniów pitagorejczyków i sofistów, heraklitejczyków, Eleatów i dialektyków. Fakty powyższe narzucają

¹ Arystyp, dawny uczeń sofisty Protagorasa, uważany przez współczesnych mu za sofistę, jako że pobierał zapłatę za naukę, nie cieszył się sympatią filozofów i historyków. Por. Diogenes Laertios, II 65-68; Ksenofont, *Wspomnienia...*, II 1, III 8, Platon, *Fedon*, 59c.

kolejne pytanie: co w postaci historycznego Sokratesa wywierało tak magiczny wpływ na ludzi, że przyciągało i inspirowało?

Wnikliwa analiza problemów kwestii sokratejskiej pozwala na jedną tylko odpowiedź na powyższe pytanie: to postawa krytyczna, krytyczna wobec wszystkich i wszystkiego, zarówno wobec filozofii jako takiej, jak i filozofii w znanej Sokratesowi postaci i strukturze, jak i wobec określonych, znanych mu kierunków i rozwiązań filozoficznych; postawa krytyczna wobec tych, którzy sądzą, że wiedzą, jak i wobec tych, którzy sądzą, że się uczą, jak i wobec tych, którzy się uczyć nie chcieli, wobec polityków i ustroju, wobec prawa i sprawiedliwości, postawa krytyczna nawet, a może przede wszystkim wobec samego siebie.

Postawa ta nie znalazła odzwierciedlenia ani naukowego uzasadnienia w doktrynie filozoficznej. Realizował ją Sokrates w życiu; „jak bąk z ręki Boga puszczoney siadał miastu na kark”. I może właśnie dlatego – i tylko dlatego – mógł stać się nie nauczycielem w dosłownym tego słowa znaczeniu, lecz inspiratorem i katalizatorem dla Platona, Antystenesa, Euklidesa, Arystypa jednocześnie. To właśnie ze względu na brak określonej, konkretnej doktryny filozoficznej Sokratesa mógł Platon bez obaw wkładać mu w usta własne poglądy, mógł go malować nudno-dydaktycznymi barwami Ksenofont, mógł go wreszcie Arystofanes utożsamiać z sofistami, a trzeźwy Arystoteles przypisać mu dokonania o charakterze niemal wyłącznie metodologicznym, z ostrożnością traktując zarówno pisma platońskie, jak i akademicką tradycję.

Czterej uczniowie Sokratesa po jego śmierci założyli własne szkoły, lecz analiza poglądów Antystenesa, Euklidesa, Arystypa pozwala stwierdzić, że każdy z nich powrócił do swych korzeni filozoficznych, do źródeł, do pierwszych nauk, od których filozofowanie zaczynał: Antystenes i Arystyp – do sofistów, Euklides – do Eleatów, lecz, jak powiedziałby Heraklit, żaden z nich nie wszedł już po raz drugi do tej samej rzeki, bo postawy krytycznej wobec owych źródeł nauczyli się od Sokratesa. Problem filozoficznych źródeł myśli Platona natomiast, zwłaszcza jego koncepcji idei, pozostaje wciąż otwarty.

Należy podkreślić, iż negatywne rozwiązanie kwestii sokratejskiej, sprowadzające się do zaprzeczenia możliwości istnienia filozofii Sok-

ratesa w postaci konkretnej pozytywnej doktryny, nie może – na szczęście – wyeliminować tej postaci z historii filozofii, i to – zaryzykujemy twierdzenie – bardziej z nowożytnej niż starożytnej, z problematyki żywej w każdej epoce i w każdej niemal dyscyplinie filozoficznej. Historyczny Sokrates stał się bowiem dla epok późniejszych pojęciem, które każda epoka czy nurt filozoficzny wypełnia własną treścią, niejako na wzór Platona. Platonem wobec Sokratesa może być, a raczej jest każdy z nas – historia myśli filozoficznej uprawomocniła takie działania.

Na historykach filozofii ciążyą jednak określone obowiązki. Jeśli chodzi o kwestię sokratejską, negatywna odpowiedź na pytania o treść doktryny Sokratesa nie rozwiązuje wszystkich problemów z nią związanych. Pozostaje wciąż otwarty problem źródeł i genezy filozofii Platona, a tym samym problem genezy postaci Sokratesa jako bohatera większości pism platońskich, wyraziciela jego nauk, tego Sokratesa, który żywy w każdej epoce, jako postać fikcyjna, wykreował własną historię, będącą integralną częścią historii filozofii w ogóle.

Nie ulega wątpliwości fakt, iż w greckiej myśli filozoficznej drugiej połowy V wieku p.n.e. dokonał się zasadniczy przewrót, znajdujący wyraz w zmianie przedmiotu filozofii, w zmianie jej struktury, przewrót zdeterminowany przede wszystkim nową filozoficzną koncepcją człowieka, nowymi teoriami wartości. Nie ulega również wątpliwości fakt, iż nowa koncepcja człowieka, wyrrywająca go spod władzy bóstwa i natury, przyznająca mu pełną autonomię, czyniąca zeń zarówno twórcę i sprawcę wszelkich zjawisk z kręgu bytu społecznego, jak i przede wszystkim otwierająca przed nim nieograniczone możliwości kreowania własnego losu, własnej świadomości, kształtowania własnej natury i własnego systemu wartości, powstała w wyniku krytycznej postawy zarówno wobec ustaleń filozofii dawnej, przede wszystkim w ich aspekcie fizycznym, antropologicznym i aksjologicznym, jak i wobec systemów wartości tradycyjnych, uważanych za wieczne, niezmiennie, naturalne. Za twórcę owego przewrotu w filozofii, tego, który „sprowadził filozofię z nieba na ziemię”, uważano Sokratesa. W świetle całokształtu powyższych ustaleń musimy odebrać mu rangę autora nowej koncepcji człowieka, twórcy i inspiratora owego przewrotu. Co więcej, stwierdzić musimy, iż zanegowanie

istnienia określonej doktryny filozoficznej Sokratesa w niczym nie zmienia filozoficznego obrazu epoki drugiej połowy V i początków IV wieku p.n.e., epoki, którą traktować trzeba jako ogniwo pośrednie między filozofią archaiczną – filozofią immanentnej zasady rzeczywistości a filozofią, której dał początek Platon, filozofią zasady transcendentnej.

LITERATURA:

- ARNIM, H. (1923): *Xenophonts Memorabilien und Apologie des Sokrates*. Kopenhagen.
- BAUR, F. Ch. (1837): *Das christliche des Platonismus oder Sokrates und Christus*. Tübingen.
- BURNET, J. (1914): *Greek Philosophy, Tales to Plato*. Oxford.
- DIES, A. (1927): *Autour de Platon*. Paris.
- DUPRÉEL, E. (1922): *La légende socratique et les sources de Platon*, Bruxelles.
- CHROUST, A. H. (1957): *Socrates, Man and Myth. The Two Socratic Apologies of Xenophon*, London.
- GAJDA, J. (1988): *Kwestia sokratejska*, Sprawozdania Wrocławskiego Towarzystwa Naukowego, 43, 1988.
- GAJDA, J. (1989): *Sofiści*, Warszawa.
- GAJDA, J. (1992): *Teorie wartości w filozofii przedplatońskiej*, Wrocław.
- GEFFCKEN, J. (1908): *Sokrates und das alte Christentum*, Heidelberg.
- GIGON, O. (1947): *Sokrates, sein Bild in Dichtung und Geschichte*, Bern.
- GOMPERZ, H. (1924): *Die sokratische Frage als geschichtliches Problem*, Historische Zeitschrift 129, 1924.
- GUTHRIE, W. K. C. (1971): *Socrates*, Cambridge.
- HOWALD, E. (1924): *Die Anfänge der europaeischen Philosophie*, München.

- JOEL, K. (1893-1901): *Der echte und der Xenophontische Sokrates*, Berlin.
- HAMACK, A. (1901): *Sokrates und die alte Kirche*, Giess.
- HIRZEL, R. (1895): *Der Dialog*. Leipzig.
- KROKIEWICZ, A. (1958): *Sokrates*. Warszawa.
- KROŃSKA, I. (1963): *Sokrates*. Warszawa.
- MAIER, H. (1913): *Sokrates, sein Werk und seine geschichtliche Stellung*. Tübingen.
- NIETZSCHE, F. W. (1930): *Sokrates und die griechische Tragoedie, Geburt der Tragoedie aus dem Geiste der Musik*. Leipzig.
- SIEGEL, C. (1920): *Platon und Sokrates*. Leipzig.
- TAYLOR, A.E. (1911): *Varia Socratica*, Oxford.
- SCHLEIERMACHER, F. E. (1818): *Über den Wert des Sokrates als Philosophen*. Berlin, Abhandlungen der Berliner Akademie.
- STENZEL, J. (1921): „Über den Einfluss der griechischen Sprache auf die philosophische Begriffsbildung.“ In: *Neue Jahrbuch*, 1921.
- VLASTOS, G. (1997): *Socrates. Ironist and Moral Philosopher*. Cambridge.
- WEISSENBORN, H. (1910): *Die Xenophontis in commentariis scribendis fide historica*, Jena.

SÓKRATÉS A PLATÓN AKO IRONICI

Marián Fedorko

Definícia irónie v jej dnešnom, bežnom, rétorickom význame sa prvýkrát zjavuje u Anaxiména z Lampsaku (Pseudo-Aristotela), ktorý vo svojej učebnici *Rétoriky*, neskôr nazvanej *Alexandrova rétorika*¹, označuje iróniu ako „pretvarujúcu sa vážnosť“, ktorou niečo hovoríme, „keď sa tvárime, že sme to nepovedali, alebo, keď to protikladne vyjadríme“ (Aristoteles, 1959, s. 61). Ešte zreteľnejšie to vyjadrí Trifón z Alexandrie, ktorý sa vo svojej učebnici rétoriky *Peri tropon* zaoberá iróniou ako rétorickou figúrou a takto ju definuje: „Irónia je spôsob reči, ktorý nejakú skutočnosť vyjadruje jej protikladom v spojení s určitou intonáciou alebo postojom“², ktoré majú zaručiť, že obsah výpovede budeme považovať za ironický, teda nie naozaj mierny.

Toto chápanie irónie sa neskôr u Quintiliána kanonizovalo do akéhosi, najmä v rétorike, už skôr tradovaného „bežného“ určenia tohto slova. Vo svojom *Institutionis Oratoriae* hovorí, že pri irónii „ide o to, pochopiť protiklad toho, čo sa povedalo“ (Quintilianus, 1975, s. 46). Odkiaľ vlastne pochádza naše hovorenie o irónii? Aké boli pôvodné významy tohto slova? Ako sme si to mohli prečítať vo vyššie citovaných slovníkoch, naše slovo „irónia“ pochádza z latinského „ironia“ a zo starogréckeho „eiróneia“, ktoré sa zvykne prekladať ako pretváрка, výsmech a pokrytecká nevedomosť.

¹ Nie je celkom jasné, kto je autorom *Alexandrovej rétoriky*. Podľa Paula Gohlkeho, prekladateľa nemeckého vydania, je ním Aristotelés (por. Aristoteles, 1959, s. 5-12), podľa iných prameňov je to Anaximénés z Lampsaku, učiteľ rétoriky v 4. st. pred n. l., (por. napr. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 4, Darmstadt, 1976, s. 578) alebo sa autorstvo považuje za sporné (por. napr. Vlastos, 1991, s. 24).

² Citované podľa: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 4, s. 578.

Ak pátrame po prvom použití slova εἰρωνεία (*eiróneia*), dostaneme sa až k Aristofanovi.¹ V jeho komédiách môžeme nájsť toto slovo na troch miestach, ktoré sú zároveň určitou charakteristikou ironika – εἰρων (*eirón*). V *Oblakoch* (verš 449) označuje εἰρων v súvislosti so sofistami, rečníka, ktorý je „nestoudný a úskočný...prohnaný v soudných procesoch...taškáľ, jak provaz otřelý a pokrytec (εἰρων), had a tlčhuba“ (Aristofanés, 1996, s. 48). V komédii *Vtáky* (1211) hovorí Filetairos o Iris, ktorá údajne nevie, ktorou bránou prišla do dokonale organizovaného mesta vtákov: „Počul si, ako sa robí hlúpou (εἰρωνεύεσθαι-*eiróneuesthai*)?“ (Aristophanes, 1970, s. 74). A v *Osách* (174) presviedča Filokleón sluhu, aby ho pustil z väzenia, lebo vraj musí odvieť osla na trh, pričom jeho skutočný zámer je úplne iný. Sluha to komentuje týmito slovami: „Akú ľstivú zámienku si našiel, ako sa bezbranne tvári (εἰρωνικῶς-*eirónikos*), aby si ho pustil“ (Aristophanes, 1871, s. 277).

Všetky tri použitia slova εἰρων (*eirón*) nás presviedčajú o tom, že toto slovo má podstatne iný prvotný význam ako jeho terajší potomok – irónia. Možno povedať, že slovo εἰρων sa používalo takmer vo význame nadávky. „*Eiron*“ je zákerný, ľstivý človek, ktorý pod maskou bezmocnosti skrýva svoju prefíkanosť.

Tak je to aj u Démosthena v jeho prvej *Reči proti Filipovi*, kde kritizuje správanie niektorých svojich spoluobčanov, ktorí uvádzajú nepravdivé údaje o svojom majetku, vyhlasujúc, že je menší ako v skutočnosti, alebo popierajú svoju telesnú zdatnosť, aby nemuseli odvádzať vysoké vojenské dane pre potreby štátu, ani ísť do vojny. Démostenova kritika znie takto: každý Aténčan má „byť pripravený nestrániť sa činu (εἰρωνείαν-*eiróneian*): majetný peňažnými príspevkami, bojaschopní chlapi službou v armáde... podporovať dobro štátu“² (Demosthenes, 1855-1908, s. 152). *Eirón* je muž, ktorý sa robí menší

¹ Za odhalenie etymologicko-filologickej problematiky slova irónia vďačím najmä týmto prácam: Ribbeck, 1879; Büchner, 1941; Bergson, 1971; Vlastos 1991. Pre úplnosť však treba upozorniť na to, že pri prvých výskytoch tohto slova sa ešte nepoužíva podstatné meno εἰρωνεία, ale len adjektívny alebo slovesný tvar.

² Aj v českom preklade vyznieva εἰρωνείαν ako pokrytecké vyhýbanie sa praktického činu: „...a bude-li každý z vás hotov zanechať všelikých výmluv a jednání, kde toho je třeba ...“ (Demosthenes, 1940, s. 87-88).

ako v skutočnosti je. *Eiróneia* je tu použitá ako jasná výčitka, výraz pre „umenšovanie sa kvôli vlastnému prospechu“ (Büchner, 1941, s. 343).

V podobnom zmysle – *eirón* ako zákerný a ľstivý pokrytec – nájdeme toto slovo použité aj u Platóna. V *Zákonoch* (908 b-e), kde sa hovorí o rúhačoch, sa rozlišujú dve skupiny rúhačov, pričom najmä „...pokrytci (εἰρωνικὸν – *eironikon*) sú za svoje previnenia hodní nielen jednej smrti, ba ani dvojnásobnej“ (Platon, 1990c, s. 477). Takíto ľudia „však majú dobrú pamäť a bystrý rozum“. Sem patria kňazi a veštcí, ale aj tyrani, politickí rečníci, velitelia vojsk a vykonávatelia pokútnych mystérií, najmä však „vrstva takzvaných sofistov“.

Takmer na konci dialógu *Sofista* (267e-268d) sa objavuje toto slovo dokonca trikrát, vždy s negatívnou konotáciou, ktorá vyplýva už z toho, že sa ním označujú ľudia, napodobňujúci mienku a nie vedenie. Ironický napodobňovateľ (εἰρωνικὸς μιμητής- *eirónikos mimétés*) je na rozdiel od obyčajného napodobňovateľa, človek, ktorý „strojenosťou svojich rečí prezrádza veľkú nedôveru sám voči sebe a strach, že nevie to, čoho znalosť pred inými predstiera“, a ktorý „v súkromných kruhoch a krátkymi rečami núti spoločníka do rozhovoru, aby si sám sebe odporoval“ (268 a-b; Platon, 1990b, s. 586). Samozrejme, že nám to pripomína Sókratovo správanie sa v rozhovoroch len s tým rozdielom, že Sókratés nie je v Platónovom chápaní napodobňovateľom mienok, ale skôr rozbíjač nekritických mienok, ktoré sa vydávajú za pravdu. Pritom v dialógu nejde, ako to ďalej uvidíme, len o to, aby si diskutujúci odporovali. Ale protirečenie, apória je skôr prostriedkom jeho elenktiky a nie konečným zámerom, ktorým by Sókratés dokazoval svoju nadradenosť. Ako to hutne sumarizuje Wolfgang Wieland: „Sókratovi vo svojich rečiach, v ktorých vyvracia¹ mienky svojich spolubesedníkov, nejde vôbec o to, aby vyhral každé kolo diskusnej

¹ Samozrejme, že tu nejde o žiadne zvratky, skôr o neschopnosť slovenčiny, príp. prekladateľa, adekvátne vyjadriť zmysel nemeckého slovesa „widerlegen“. Ak by nám to predsa len evokovalo niečo s dávením, tak Sókratovi by pripadla úloha akéhosi ironického dávidla, ktoré pomáha svojim spolubesedníkom zbaviť sa nestrávitelných, prípadne zle strávených mienok. V tomto prípade nejde o žalúdok, ale o ich dušu.

hry. Vyvrátenie partnerových mienok nie je samoučelné“ (Wieland, 1982, s. 78).

V podobnom zmysle sa tu hovorí aj o veľkolepých rečníkoch, ktorých vlastnosťou je „ironicky sa pretvarovať pred davom“. V oboch spomínaných prípadoch, podobne ako u Aristofana, je slovo *eiróneia* a jeho odvodeniny použité v negatívnom význame a nevzťahuje sa na Sókrata, ale na sofistov a ľudových rečníkov.

V *Kratylovi* a *Eutydémovi* označuje toto slovo „také správanie sa v rozhovore, ktoré spočíva v mlčaní“ (Boder, 1973, s. 14), aby sa za toto mlčanie buď skryla vlastná neschopnosť odpovedať, alebo sa ním naznačila údajná dôležitosť nevypovedaného. Tak ako to Sókratés komentuje pri sofistovi Dionýzovi: „a on sa zatváril veľmi ironicky (εἰρωνικῶς-*eironikos*)¹, trochu sa zastavil², akoby uvažoval o niečom veľmi dôležitom“ (*Eutydemos* 302 b; Platon, 1990a, s. 567). Aj v *Kratylovi* nechce Hermogenes „nič vysvetliť, ale bol ironický (εἰρωνεύεσθαι-*eiróneuesthai*) a tváril sa, akoby sa v tom vyznal a mal o tom v sebe určitú myšlienku“ (384 a; Platon, 1990a, s. 580). Obaja sa teda správajú tak, ako keby vlastnili a rozmýšľali o niečom veľkom, ale nepovažujú besedníkov za hodných ich veľkých myšlienok. Toto „konanie ako keby“ sa dá chápať ako spôsob pretvácky a pokrytectva.

Vo všetkých doteraz spomínaných miestach neoznačuje lexikálna skupina *eirón* ani iróniu v našom zmysle, ani takzvanú sókratovskú iróniu, ktorú poznáme z filozofických slovníkov. Preto nie je veľmi správne, keď ho prekladáme našimi výrazmi „irónia“, „ironický“. Takýto preklad by bol správny len za predpokladu, že pokrytectvo a lož sú štandardné formy irónie. Ide tu však skôr o akési pretvarovanie sa smerom k menšiemu, teda o „robenie-sa-menším, bezmocným“

¹ Aj keď sa tu εἰρωνικῶς prekladá ako ironicky, je viac ako zjavné, že sa to netýka terajšieho významu tohto slova. Skôr je to častá chyba prekladu, ktorý neberie do úvahy pôvodný význam slova (konkrétne použitie tohto významu).

² Výrazom „trochu sa zastavil“ sa myslí, že Dionýzos chvíľu dôležite mlčal. Podobne to nájdeme aj v českom preklade Františka Novotného, avšak s tým rozdielom, že sa tu εἰρωνικῶς neprekladá ako „ironicky“, ale ako „záľudne“: „A on se velmi záľudně na chvíli zastavil, jakoby o něčem velkém uvažoval“.

kvôli vlastnému prospechu. Alebo – v *Eutydemovi* a *Kratylovi* – je pokrytecké mlčanie typickým znakom namysleného chválenkára.

* * *

Ako je to teda s iróniou v platónskych dialógoch a sókratovskou iróniou? Ozrejmi sa nám to viac, ak vyhladáme miesta s „*eirón*“, ktoré sa priamo vzťahujú na Sókrata?

Jedno takéto miesto je v *Obrane Sókratovej*, kde Sókratés zvažuje pred svojimi sudcami vykázanie z Atén ako možný trest (*Obrana Sókratova* 37c-38a. Vie však, že by sa tým nič nezmenilo, pretože všade by sa správal tak, ako tu, v Aténach. Ako to sám o sebe hovorí: „mám sa celý život zaoberať filozofiou a skúmať seba aj iných“ (28 e; Platon, 1990a, s. 352). Musí chodiť a „filozofovať“, pretože to je jeho božská úloha, ktorú mu prideliť Apolón: skúšať seba a iných a zisťovať, či je naozaj najmúdrejší zo všetkých Grékov a či Pýtiina veštba je správna alebo nie. Ak by však takto vyložil sudcom, prečo by aj po vypovedaní z Atén nemohol spokojne žiť, sotva by mu verili: „a budete si myslieť, že sa pretvarujem“ (εἰρωνευόμενον-*eironeuomeno*) (38 a 1; Platon, 1990a, s. 360); ak však povie, že život bez rozhovorov nie je hodný žitia, tak by mu verili ešte menej (38 a 5-6).

Sókratés vie, že sudcovia by považovali jeho reč za *eirón*. Ak muž obvinený z popierania božstva, tvrdí, že musí počúvať boha, nespráva sa podobne ako ateista v *Zákonoch* (908 b-e), ktorý zapiera svoj ateizmus a tvári sa navonok ako horlivý uctievač božstva? „Keďže Sókratés vo svojej prvej reči vykreslil celú svoju činnosť ako poslušnosť voči božstvu, musí Aténčanom pripadať zúčtovanie celého jeho života, „...ako veľké εἰρωνεύεσθαι-*eironeuesthai*“ (Boder, 1973, s. 15).

Považuje však aj Sókratés seba samého v tomto zmysle za „*eirón*“, t. j. identifikuje sa s tým, ako jeho činnosť posudzujú jeho spoluobčania?¹ Ak áno, znamenalo by to, že Sókratés označuje sám seba za „*eirón*“ v zmysle luhára a pokrytca, a tým sa sám priradzuje ku spoločnosti sofistov, rečníkov, „vodcov ľudu“, tyranov a demagógov!

¹ Tak to interpretuje napr. Ernst Behler, keď hovorí, že „*eironeuesthai* ... na tomto mieste vyjadruje vlastné Sókratovo konanie“. (Behler, 1997, s. 24).

Nedá sa to interpretovať skôr ako príklad Sókratovej schopnosti vcítiť sa do myslenia svojho okolia, ako miesto svedčiace o jeho duchovnom nadhľade a odstupe? S istotou totiž môžeme konštatovať, že Sókratés aj v rozhovoroch dáva najavo, že vie, čo si jeho spoluobčania a spolubesedníci o ňom myslia, že sa vie vcítiť do ich myslenia, odhadnúť jeho hranice a napodobniť ho.

Toto miesto sa dá interpretovať aj ironicky, nie však v pôvodnom význame – ako vyjadrenie pohrdania, takmer ako nadávka – ale skôr v našom dnešnom význame. Aj keď tu nenájdeme protiklad medzi tým, čo sa povedalo a čo sa tým „v skutočnosti“ mienilo, môžeme danú situáciu posudzovať z dvoch odlišných hľadísk.

Z hľadiska sudcov a Sókratových spoluobčanov je zjavný protiklad medzi Sókratovou bezbožnosťou, z ktorej je obvinený, a jeho vytrvalým nasledovaním Apolónovej¹ výzvy ku skúšaní seba a iných. Zo Sókratovho hľadiska však takýto protiklad neexistuje: tým, že nasleduje a overuje Apolónovu veštbu, skúša filozofujúc svojich spoluobčanov. Z tejto perspektívy formuluje Platónov Sókratés svoju obhajobu, a teda aj spomínané miesto, v ktorom hovorí o sebe ako o „eirón“, a z tejto perspektívy ho treba posudzovať: ako ironické použitie slova „eirón“. Je to irónia v tom zmysle, že tento text sa dá (a musí) čítať na pozadí iného „textu“, ktorý však nie je priamo napísaný. Tento „text pozadia“ sa dá vyčítať z kontextu celého Sókratovho myslenia a života. Adresátom tejto irónie nie je ani tak Sókratés, ktorý ako postava dialógov by tak bol jediným divákom vlastnej ironickej hry, ale čitateľ platónskych textov.

V *Gorgiovi* (489 d-e) sa Kalliklés a Sókratés navzájom obviňujú z „eiróneia“. Potom, čo Sókratés dostal Kallikla do úzkych a očakáva od neho odpoveď na svoje otázky, hovorí: „Pouč ma predsa trochu priateľskejším spôsobom, aby som ti neutiekol“. Keď Kalliklés na to

¹ Sókratés sa však nedá vykladať iba ako typický reprezentant „racionálneho“ apolónstva. Takouto interpretáciou by sme ignorovali démonickú a erotickú časť Sókratovej osoby (v čiastočne dochovanom dialógu *Zofyros* sókratika Faidóna usudzuje rovnomenný fyziognomik zo Sókratovho výzoru, že Sókratés musí byť obzvlášť tupý a so sklonmi k zmyslovým pôžitkom; por. W. Nestle (vydavateľ): *Die Sokratiker*. Jena 1922, s. 178.) Zároveň by sme tým bagatelizovali samotnú „iracionálnosť“ boha Apolóna.

zareaguje slovami: „ironizuješ Sókratés (εἰρωνεύει, ὦ Σώκρατες-*eiróneuei, hó Sókratés*)“. Sókratés mu odvetí: „Nie, Kalliklés, pri Zetovi, ktorého si sa ty viac rás dovoľával, aby si ma ironizoval! (εἰρωνεύου πρὸς με: -*eiróneuou pros me*)“ (Platon, 1990a, s. 439).

Kalliklovu výčitku môžeme preložiť aj: „robíš sa menším ako si“, čiže Sókratés sa robí naivným a hlúpym, keď sa tvári ako Kalliklov žiak. Je preto samozrejmé, že Kalliklés proti tomu protestuje. Vie veľmi dobre, že Sókratés je ten, ktorý niečo učí, aj keď nie priamo, formou prednášky. Kalliklom použité *eirón* možno teda chápať ako pretváрку, ako známe „robenie sa menším“. Sókratés svojou odpoveďou odmieta Kalliklovu výčitku („nie pri Zetovi“), a tým „ustanovuje ním fingované rozdelenie úloh, podľa ktorého je on sám nevediaci a Kalliklés vediaci“ (Boder, 1973, s. 15). Jeho εἰρωνεύου πρὸς με sa vzťahuje na to miesto (484 c–486 d), kde Kalliklés vo svojej reči kritizuje filozofiu a dokonca sa z nej vysmieva. Takéto správanie je vraj „prirodené a vhodné pre detský vek“ (485 b), a nie pre mužov v zrelosti veku, pričom svoj vzťah ku Sókratovi prirovnáva k vzťahu Zetosa k Amfiónovi¹: „Azda mi je však teraz práve tak ako Zetovi s Amfionom v Euripidovej tragédii, na ktorú som si práve spomenul“ (485 e; Platon, 1990a, s. 435). Teda ide o vzťah skúseného praktického človeka k nepraktickému rojkovi. Túto nepriamo dehonestujúcu reč neskôr označuje Sókratés ako *eiróneia*.

Jedno z najznámejších miest o Sókratovom „*eirón*“ sa nachádza v Alkibiadovej chváloreči v *Sympóziu* (216 e – 218 d), kde si Alkibiadés vylieva dušu a otvorene sa priznáva, aký veľký vplyv má na neho Sókratova osoba. Tak ako je dvojznačnosť, viac-vrstvovosť znakom irónie, ironického hovorenia, tak je aj obraz siléna (215a6–b3) symbolom, podobenstvom pre dve vrstvy v Sókratovi. Avšak vždy musíme mať na pamäti, že toto „prirovnanie bude slúžiť pravde, nie zosmiešneniu“ (215a6; Platon, 1990a, s. 711), že svoju chváloreč myslí Alkibiadés – Platónova postava v dialógu –úplne vážne, teda priamo bez

¹ Synovia Antiopy, manželky tébskeho kráľa v rovnomennej Euripidovej tragédii. Sú stelesnením protikladných spôsobov života: Zetos – drsný pastier a lovec, vychýrený silák, jemný Amfión – milovník hudby a spevu. Najmä v sofistickej tradícii sa tieto postavy používali ako príklady teoretického a praktického života.

akejkoľvek dvojznačnosti. Podľa tohto podobenstva sa Sókratés podobá čupiacim silénom, akých s obľubou vyrábali aténski remeselníci, a ktorí sa „dajú na oboch stranách otvoriť, a vtedy sa ukáže, že vo vnútornom priestore sú sošky bohov“ (215 b). Alkibiadés by chcel odhaliť Sókratovo tajomstvo a ukázať ostatným, aký je v skutočnosti tento tajomný človek, pretože nikto z nich „nepozná tohto muža“ (216c7-d1 ; Platon, 1990a, s. 713). Navonok, tak ako ho poznajú ostatní, je „milovníkom, vždy vyhľadávajúcim spoločnosť mladíkov, a napriek tomu nevediaci“ (Boder, 1973, s. 17). To je však len „vonkajší obal“, ktorý „ho skrýva ako dutá soška siléna“ (216d7). Vo svojom vnútri sa nestará o to, „či je niekto krásny – pohŕda ním priam neuveriteľne“ (216d11), tak ako sa dá predpokladať, že vo svojom vnútri nie je nevediaci. Preto „...celý život sa vo svojich rečiach len pretvaruje a robí si z ľudí posmech. (εἰρωνεύμενος δὲ καὶ παίζων πάντα τὸν βίον – *eiróneuomenos de kai paizón pánta ton bion*)“ (216 e 4). Alkibiadés chápe Sókratovu iróniu (ak „eiróneuomenos“ možno vôbec preložiť a interpretovať ako iróniu) ako pretváрку a skrývanie sa. Sókratés sa tvári ako nevediaci a Alkibiadés je jediný, kto nazrel do jeho vnútra, a síce vtedy, „keď však hovorí vážne a otvorí svoje vnútro“ (216 e 6; Platon, 1990a, s. 713). Podobne je to u neho s filozofiou, ktorú pre neho stelesňuje Sókratova postava: je jej trňom zasiahnutý do srdca ako trňom lásky a mučený (218a). Rozhodol sa, že sa stane Sókratovým miláčikom, pretože on je jediný milovník, ktorý ho je hodný, iba nechce odkryť svoju pravú tvár, vyrukovať s rečou (218 c), aby konečne vedel, ako to s ním v skutočnosti je (217 c 6).

Na jeho sugestívnu spoveď odpovedá Sókratés, ako to Platón komentuje, „veľmi ironicky (μάλα εἰρωνικῶς – *mala eironikos*) a celkom svojsky, ako to máva vo zvyku“ (218d6; Platon, 1990a, s. 715). Alkibiadov zámer vymeniť vlastnú vonkajšiu krásu za Sókratovu vnútornú krásu ako „zlaté zbrane za bronzové“, a takto jednoducho urobiť z neho lepšieho človeka (218e), považuje za chybu: „Ale môj drahý, všimni si lepšie, aby ti azda neuniklo, že na mne nič nie je“ (219a; Platon, 1990a, s. 715).

Aj toto identifikuje Alkibiadés ako iróniu vo svojom vlastnom zmysle – ako výsmech spočívajúci v tom, že sa niekto robí menším ako v skutočnosti je, aby nemusel povedať celú pravdu. Alkibiadés je

presvedčený, že Sókratés by ho mohol urobiť lepším, ale z akejsi *hybris* – spupnosti a pýchy, ktorou Sókratés všetkých podvádza, ho odmieta. Takto sa v Alkibiadových očiach mení Sókratova *eiróneia* na negatívnu vlastnosť hodnú pokarhania, na akúsi výčitku.

Čo však zo svojej perspektívy, z perspektívy, ktorú predurčil Platón ako autor dialógov, nie je schopný vidieť, je iná irónia – autorská irónia, s ktorou Platón opisuje samotného Alkibiada. Jej adresátom je čitateľ, ktorý z kontextu, ako aj z celkového štýlu by mal vyčítať tieto signály, ktoré nás odkazujú na iný možný uhol pohľadu na celú scénu a Alkibiadove slová:

Alkibiadés súdi Sókrata, nie je však schopný žiť podľa sókratovských zásad.

Sókratés síce má na Alkibiada veľmi silný vplyv, ale ten pôsobí len krátku chvíľu: „...Sókratove argumenty ho na chvíľu paralyzujú, nemajú však dlhotrvajúci účinok“ (Beverluis, 2000, s. 9).

Jeho chápanie filozofie ako inštitúcie zlepšujúcej ľudí ako aj jeho presvedčenie, že Sókratés vlastní božskú múdrosť, ktorá sa dá povedať bez obalu zbytočnej irónie, je očividne zjednodušujúce.

Alkibiadés je vykreslený ako žiarlivý muž, ktorého hlavným záujmom je odohnať od Sókrata Agatona, o ktorom si myslí, že je Sókratovým obľúbencom.

A nakoniec: mladý entuziastický Alkibiadés je pri chváloreči, v ktorej sa vyjadruje k najvyšším a najdôležitejším životným otázkam, poriadne opitý, takže ledva stojí na nohách – silne opojený a „...podopieraný flautistkami a ďalšími spoločníkmi...“ (212d6).

Ako vidíme, dajú sa tu odlíšiť najmenej dva typy „irónie“: v prvom ešte cítiť pôvodný, negatívny význam gréckeho „*eirónai*“. Je to akási pretváрка, zámerné robenie sa menším, neskúsenejším, či nevedomým. Prísne vzaté, to nie je irónia v našom zmysle. Aj tu síce nájdeme dvojznačnosť mienenia a hovorenia, tá však chce zostať skrytá. Zámerom človeka označeného ako *eirón* nie je prezentovať niečo ako iróniu, ale podvádzať. Aj na miestach, kde sa „*eirón*“ vzťahuje na Sókrata, ide skôr o výčitku jeho partnerov v dialógu. Preto môže Werner Boder konštatovať: „*Eiróneia* pred a u Platóna neznamená irónia“ (Boder, 1973, s. 19).

Iný typ irónie je ten, ktorý ani nie je označený ako „*eirón*“, je to irónia v našom zmysle: dvojvrstvová reč, ktorej druhoplánový text sa dá vytušiť a vyčítať pomocou rôznych signálov irónie určených pre čitateľa. Tento spôsob vyjadrovania a písania Platón sám nereflektuje: „u Platóna nenájdeme ani zmienku o irónii, aj keď ju tak často používa“ (Boder, 1973, s. 17). Veľmi často dochádza k tomu, že aj miesta, v ktorých sa hovorí o *eiróneia*, sú samé myslené ironicky. Nemôžeme to však úplne jednoducho interpretovať tak, akoby skutočne mienené bolo opakom povedaného, a tým degradovať tento typ irónie na jednoduchú rečnickú figúru. Touto iróniou, ktorej autorom je Platón, sa postavy dialógov dostávajú do nedobrovoľnej sebaíronie, ktorú si zo svojej, im predurčenej perspektívy, nedokážu uvedomiť. Zmenený význam ich výpovedí si však čitateľ, adresát tejto irónie, môže dobre všimnúť.

Oba tieto druhy irónie sa dajú dobre spoznať aj v najznámejšom mieste, kde sa hovorí o *eiróneia*. Nachádza sa v I. knihe *Štátu* (336a n.), kde Trasymachos označuje celý spôsob sókratovského vedenia rozhovoru za *eiróneia*. Potom, čo už nie je schopný počúvať Sókratov spôsob rozhovoru, ktorý považuje za prázdne táranie a „... nezdržal sa, prikrčil sa ku skoku ako divá šelma a vrhol sa na nás, akoby nás chcel roztrhať“ (336b; Platon, 1990b, s. 28). Platónovo zobrazenie tejto scény nám má ukázať, že tu máme dočinenia s naozaj zlostným, ale zároveň inteligentným protivníkom Sókrata. Jeho útoky voči „bežnej“ Sókratovej metóde možno v stručnosti zhrnúť takto: Sókratés sa len pýta, ide mu iba o „vyvrátenie odpovede toho druhého“, pretože vie, že „ľahšie je spytovať sa ako odpovedať...“ (336c4-5), sám ale nechce odpovedať, a ani definovať, čo je spravodlivosť (pretože o to tu ide), a nielen aká je, ako sa to vždy nanovo pokúšajú určiť jeho partneri.

A keď Sókratés prosí Trasymacha, aby sa nezlostil, pretože oni si pri svojom skúmaní spravodlivosti, nerobia chyby zámerne, ale kvôli náročnosti a komplikovanosti samotnej veci, ktorá je „vzácnejšia nad všetko zlato“ (336e5-6; Platon, 1990b, s. 29), a preto „by bolo od vás vy najlepší lepšie nás poľutovať, ako sa na nás zlosť...“ (336e11 – 337a1), Trasymachos sa rozosmeje nahlas, veľmi výsmešne a hovorí: „Pri Héraklovi, to je tá zvyčajná Sókratova irónia (εἰρωνεία Σωκράτους – *eiróneia Sókratús*)! Vedel som to a vopred som to tu

prítomným povedal, že nebudeš chcieť odpovedať, ale budeš hrať nevedomého a robiť všetko iné, len nie odpovedať, ak sa ťa niekto na niečo spýta“ (337a4-7; Platon, 1990b, s. 29).

Čo myslí Trasymachos touto iróniou (εἰρωνεία)? Iste sa tým myslí negatívny význam, známe „robenie-sa-menším“ alebo pokrytecké hranie sa na hlupáka. Z Trasymachovej strany je to jasná výčitka. Okrem toho tu „eiróneia“ označuje špecifickú sókratovskú metódu vedenia rozhovoru, ktorú Trasymachos síce zúrivo kritizuje a odmieta, avšak jej silu a účinnosť pri slovných súbojoch uznáva a bojí sa jej. Podobne ako Alkibiadés v *Sympóziu* predpokladá Trasymachos, že táto Sókratova schopnosť – poraziť všetkých v diskusii a dostať ich do apórie, pramení z jeho nikdy nepriznaného vedenia. Sókratés vie vraj veľmi dobre, čo je spravodlivosť, cnosť, krása a dobro, a práve preto dokáže vyvrátiť všetky predložené definície ako nedostatočné. Sám však nechce podať vlastnú definíciu. Ako tu môžeme zreteľne vidieť, Sókratova irónia je veľmi úzko spojená s otázkou jeho nevedenia, čo neskôr aj bližšie preskúmame.

* * *

Teraz sa vráťme naspäť k dialógu a pokúsme sa opísať, čo je tam ironické v našom zmysle. Ako to bolo v prípade Alkibiada, aj tu sú samotné miesta, kde sa hovorí o „eiróneia“ vzhľadom na Sókrata, myslené Platónom ironicky. Treba to mať na zreteli pri interpretácii Trasymachovho výkladu sókratovskej metódy. Signály Platónovej irónie možno nájsť už v tom, ako opisuje samotného Trasymacha: samotné meno „Thrasymachos“, ktoré možno preložiť ako „tvrdohlavý bojovník“, sa totiž dá chápať ako náznak charakterových vlastností, ktoré nie sú filozoficko-kontemplatívne, ale skôr agonálne¹. A *agón*,

¹ Tým však nechcem povedať, že Trasymachos zo *Štátu* je iba Platónovou fikciou. Trasymachos z Chalkedónu bol významný grécky sofista a rétor pôsobiaci v Aténach. To však neznamená, že ho môžeme úplne stotožňovať s Platónovým Trasymachom! Habitus reálneho Trasymacha ako aj asociácie, ktoré u Grékov vzbudzovalo jeho meno (v tomto prípade naozaj „nomen omen“) poslúžili Platónovi k uskutočneniu jeho zámerov.

najmä ako verejný boj o peniaze a slávu, je u Platóna jedným z typických znakov rečníkov a sofistov.

Jeho opis Trasymacha ako divokého zvieraťa, ktorý do rozhovoru, ktorý sa už predtým pokúšal narušiť, vtrhne ako víchor a všetko dovtedy povedané označí za prázdne táranie (336b-c), sotva vzbudzuje sympatie. Skôr možno konštatovať, že „Platón nám predstavuje Trasymacha takým spôsobom, pri ktorom počíta s tým, že sa nám znepáči ešte skôr než otvorí ústa“ (Beverluis, 2000, s. 222-223). Na viacerých miestach dokonca Sókratés hovorí, že jeho správanie vzbudzovalo strach a hrôzu (336 d7, e 3), a že boli spolu s Polemarchom od strachu celí bez seba (336b7). Ani Trasymachov výber slov nie je v žiadnom prípade zdvorilý (táranie, hlúposti 336b8-d4) a poukazuje na jeho emocionálne zafarbený a nie práve priateľský postoj k spôsobu rozhovoru a snád' aj k Sókratovi samotnému.

Zvlášť nápadným signálom Platónovej irónie je jeho zdôrazňovanie Trasymachovej samolúbovosti vzhľadom na jeho vedenie, ktorej je však hodné peňažnej odmeny (337d-338b). Sókratés ako nevediaci prosí teda Trasymacha, ako vodiaceho, po jeho zdrvivúcej kritike, o poučenie, čo vlastne spravodlivosť je. Trasymachos totiž tvrdí, že pozná lepšiu odpoveď ako všetky doterajšie. Odmietá však svoju vlastnú definíciu len tak povedať, pretože, ako sám hovorí: „...okrem poučenia zaplat' aj peniazmi“ (337d7; Platon, 1990b, s. 30). Ale keď mu Glaukon, Sókratov priateľ, zaručí, že mu peniaze vyplatí, zdráha sa predniesť svoju mienku, aby to Sókratés neurobil „ako zvyčajne, že sám nebude odpovedať, ale niekoho druhého chytí pri odpovedi za slovo a vyvráti mu ho“ (337e1-3). Trasymachos si vymýšľa dôvody, aby nemusel odpovedať, pretože sa obáva, aby aj jeho Sókratés neporazil v diskusii. K tomu sa odhodlá až potom, keď jeho túžba predviesť vlastné vedenie, a tak „získať potlesk“ (338a7) zvíťazí nad jeho obavou z možného znemožnenia sa. Vďaka takémuto správaniu a hľadaniu únikovej cesty nadobúda črty sofistu, hoci ho Platón vo svojich dialógoch k sofistom nikde nezaraduje. Minimálne dve charakterové vlastnosti v Platónovom opise Trasymacha ho približujú k ľuďom, ktorým sa v iných dialógoch (*Faidros*, *Gorgias*, *Eutydemos*) dostáva značnej kritiky: jeho ctižiadosť, túžba po verejnom uznaní, ako aj jeho požiadavka nechať si platiť za svoje reči; jeho vyhýbanie

sa odpovedi, ktoré nám pripomínajú Kratylovo (*Kratylos* 384a) a Dionyzodorovo (*Eutydemos* 302b) strategické mlčanie. V tomto zmysle je teda skôr Trasymachos *eirón* (nie ironik), ktorý sa necháva prosiť, aby konečne začal hovoriť! Jeho útok proti Sókratovi sa spätne obracia proti nemu samému a on sa stáva obeťou nedobrovoľnej sebaíronie.

Všetky tieto signály Platónovej irónie musíme mať pri čítaní na zreteli, aby sme mali pred očami všetky odkazy a kontextuálne vzťahy. To však vôbec neznamená, že vytrvalým sledovaním všetkých odkazov sa dostaneme k akémusi pôvodnému posolstvu textu, a už vonkoncom nie takým spôsobom, že na mieste, ktoré identifikujeme ako ironické, budeme jednoducho považovať protiklad povedaného za skutočne mienené, za konečnú pravdu. Zmena počiatočného zmyslu sa nedá urobiť jednoduchým nájdením „proti-zmyslu“. Platónova irónia sa nezhoduje úplne s našou slovníkovou iróniou už len preto, že si tu nevystačíme s myslením protikladu.

Čo to konkrétne znamená u Trasymacha? Môžeme konštatovať, že práve Platónovou iróniou, jeho ironickým zobrazením Trasymacha, teda aj všetkých jeho tvrdení, sa v našich očiach do značnej miery zdiskredituje aj Trasymachov výklad Sókratovej metódy ako *eiróneia*.¹ Avšak jednoduchou negáciou jeho výkladu sa nedostaneme ani o krok ďalej pri bližšom určovaní tejto sókratovskej metódy. No výroky Trasymacha nemôžeme úplne negovať, vyzátvorkovať len preto, že Platón jeho osobu a jeho správanie ironizuje. Nezdvorilé správanie ešte nesvedčí o zlom mysliteľovi. Z perspektívy čitateľa, ktorý vníma signály irónie, je síce obeťou nevedomej sebaíronie, no v jeho kritike Sókratovej metódy možno pobadať aj vážne mienené a nie naivné vysporiadanie sa so Sókratom, či dokonca v ňom vidieť hlásnu trúbu Platónovej tichej a nepriamej kritiky Sókrata. Jadro Trasymachovej kritiky je asi takéto: Sókratés má jasne a zreteľne odpovedať na otázky, čo je spravodlivosť a nezaoberať sa iba sekundárnymi otázkami – a síce, aká je spravodlivosť. Niečo podobné hovorí aj Sókratés sám o sebe, hoci s mnohými ironickými poznámkami, na konci I. knihy *Štá-*

¹ Werner Boder si dokonca myslí, že irónia, s akou je napísaná táto pasáž, nám ukazuje, že Platón Sókratovu metódu práveže nechce chápať ako *eiróneia*. (Boder, 1973, s. 17.)

tu, kde sumarizuje všetky dovtedajšie snahy o určenie spravodlivosti a konštatuje, že nenašiel, čo spravodlivosť je (354b). Je jasné, že k tomu prispeli aj jeho spolubesedníci, ktorých nedokonalé definície spravodlivosti Sókratés zakaždým poľahky vyvrátil. Avšak požiadavka jasného určenia toho, čo je vec, čo ju robí takouto vecou, na ktorú je Platón najmä v stredných dialógoch citlivý, tá tu nie je naplnená, ale tematizovaná ako nedostatok. Trasymachos nie je filozoficky naivný ako iní partneri v dialógu a definíciu si nezamieňa s výpočtom príkladov, ale ako jediný ponúka vlastnú definíciu, ktorá podľa neho vyjadruje podstatu spravodlivosti.

To všetko len potvrdzuje naše tvrdenie, že Platónovu iróniu na tomto mieste (podobne ako Alkibiadovej reči v *Sympóziu*) nemôžeme chápať iba ako negáciu. Je skôr akýmsi prostriedkom platónskeho literárneho štýlu, ktorý mu umožňuje pojednávať o určitom okruhu problémov takým spôsobom, že sa to nedá čítať ako jasne prednesená mienka, ale skôr ako akási výzva k hľadaniu pravdy, k neustále unikajúcemu posolstvu textu, ktoré presvitá cez sieť kontextuálnych odkazov a vzťahov.

Alkibiadov a Trasymachov opis Sókratovej irónie netreba prísne sledovať v ich základných intenciách – teda ako výčitky. No oba, každý zo svojej perspektívy, vyjadruje niektoré podstatné znaky tejto irónie, ktorá sa neskôr udomácní a kanonizuje vo filozofických slovníkoch pod označením „sókratovská irónia“. V nich sa pod sókratovskou iróniou chápe typ irónie so silne didaktickou funkciou, pričom „sa Sókratés pretvaruje, robí menším a neustálym pýtaním sa snaží prinútiť spolubesedníkov k priznaniu vlastnej nevedomosti“¹. Sókratés je tu teda prezentovaný ako vediaci, ktorý „s plným vedomím vlastnej prevahy na seba berie rolu nevediaceho“.²

Aby sme preskúmali a doložili príkladmi, ako a na čo sa v platónskych dialógoch používa irónia, musíme sa najskôr pokúsiť o odlíšenie Sókratovej irónie, sókratovskej irónie a Platónovej irónie:

Ako Sókratovu iróniu môžeme označiť spôsob správania sa, či dokonca životný postoj, ktorý môžeme pripísať historickej postave Sók-

¹ *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band IV, s. 578.

² Metzler-Philosophie-Lexikon. Stuttgart, 1999, s. 272.

rata. Teda tej postave, o ktorej sa nazdávame, že sme ju vyčítali z Platónových dialógov, ako aj iných textov zaoberajúcich sa Sókratom (Aristofanés, Xenofón,...), a ktorá snád' Platónovi slúžila ako vzor jeho vlastnej literárnej irónie.¹ Sókratovská irónia je zase typ irónie, ktorý sa vyvinul a trauje v dejinách filozofie, typ irónie, ktorý je charakteristický pre Sókrata raných platónskych dialógov ako Platónovu literárnu postavu, odhliadnuc od toho, či sa zhoduje s historickým Sókratom alebo nie. Táto irónia je charakterizovaná najmä Sókratom proklamovanou vlastnou nevedomosťou, ktorá vedie v rozhovoroch k mnohým apóriám, t.j. účastníci dialógu prichádzajú, väčšinou na konci dialógu k tomu, že hľadanú definíciu nenašli a sklamanie pôsobiaci Sókratés sa cíti byť naďalej nepoučený. Pod Platónovou iróniou budeme predbežne chápať iróniu, ktorej pôvodom je Platón ako autor dialógov, a ktorej nositeľom nie je samotná postava Sókrata a teda sa ani nedá stotožniť so sókratovskou iróniou.

* * *

Veľmi často je Sókratovo zdôrazňovanie vlastnej nevedomosti spojené s prehnanou chválou údajného vedenia jeho partnerov v dialógu, s vychvaľovaním ich ostroumnosti, či dokonca múdrosti. Práve prehánanie v chválení je jasným signálom sókratovskej irónie.

Vo *Faidrovi* (234d-e) chváli Sókratés Lysidovu reč, ktorú Faidros predtým predniesol, ako božskú, takže je ňou úplne nadšený. Ako sám hovorí jeho nadšenie sa na neho prenieslo z Faidra, ktorý mu pripadal pri prednášaní reči akoby žiaril od šťastia (234d1-4). Sókratés sa tvári, že zdieľa Faidrovo nadšenie, ako sám hovorí: „nazdávam sa, že sa vyznáš v takýchto veciach lepšie než ja“ (234d4-5; Platon, 1990a, s. 810). To, že tu ide o Sókratovu pretváрку, sa nám signalizuje nielen nepriamo, napr. neustálym zdôrazňovaním bezobsažnej „krásy“ takéhoto rečenia, ale Sókratés celkom jednoznačne označí neskôr túto reč ako hlúpu, naivnú a bezbožnú (242d), bez poriadku pozliepanú, pri

¹ Keďže sa táto štúdia nezaobrá filozoficko-dejinným problémom určenia „pôvodnej“ irónie historického Sókrata, budeme v ďalšom texte pod Sókratovou iróniou rozumieť iróniu Sókrata ako postavy platónskych dialógov.

ktorej pisateľ píše, čo ho práve napadlo (264b). Ide tu teda o známu sókratovskú iróniu, ktorú tu Sókratés používa z didaktických dôvodov. Nepovie priamo a hneď, čo si myslí, ale až potom, keď Faidros ukáže štýlové, ako aj obsahové chyby vo svojej reči. Dvojznačnosť sókratovskej irónie priťahuje našu pozornosť aj na mieste, kde Sókratés vyhlási, že prednesie podobnú a nie horšiu reč (235b), ktorá vraj však nepochádza od neho – veď on sám je predsa nevedomý a je si aj vlastnej nevedomosti vedomý. Reč, ktorú prednesie, vraj kedysi počul od niekoho, koho meno však už z hlúposti zase zabudol. Kvôli tejto nevedomosti cíti sa iba prázdnu nádobou naplnenou počúvaním „z akýchsi cudzích prameňov“ (235c8 – 236d1; Platon, 1990a, s. 811). K vlastnej nevedomosti sa uchyluje preto, aby ho nemohol nikto označiť za autora „jeho“ reči. Je teda dobrým argumentom, odôvodnenou výhovorkou, na ktorú sa nedá nič povedať. Zároveň ňou poukazuje na to, že takého rečenie si nevyžaduje vlastné myslenie. Práve očarenie prúdom reči (238c7), pri ktorom človek stráca kontrolu nad tým, čo vlastne hovorí, ako aj nekritické preberanie cudzích vzorov, namiesto vlastného hľadania vyargumentovaných poznatkov, sú zreteľnými znakmi nie-filozofického charakteru takéhoto rečenia. To je neskôr na viacerých miestach v dialógu tematizované ako protiklad medzi vodením duší (*ψυχαγωγία-psychagogia*) rečami, ktoré nepoznajú podstatu pojednávanej veci (261b, 271d) a filozofickej dialektiky rozdeľovania a sumarizovania, ktorá sa snaží sledovať pravdu (266b). Cieľ sókratovskej irónie nie je teda len didakticko-pedagogický, ale jej úlohou je aj upozorniť čitateľa na to, že je tu prítomná ešte jedna rovina odlišná od toho, čo sa prvoplánovo tvrdí a čoho výklad možno očakávať v ďalšom priebehu dialógu.

Pekný príklad sókratovskej irónie môžeme nájsť v dialógu *Lachés*, ako aj v iných ranných tzv. sókratovských dialógoch. *Lachés* a *Nikias*, dvaja uznávaní a vážení generáli, prizvali Sókrata k diskusii, ktorá sa má týkať bojového umenia (180ba n.). Obaja totiž majú poradiť *Lysimachovi* a *Melesiasovi*, ku komu majú poslať svojich synov, aby sa naučili tieto a iné umenia, a tak „sa mohli stať hodnými mien, ktoré nosia“ (179d8; Platon, 1990a, s. 36). Sókratés sa však skromne stiahne s odôvodnením, že je najmladší a najneskúsenejší, a preto by chcel najprv počuť, čo si o tom myslia skúsení generáli, aby sa sám niečomu

priučil. Jeden znak sókratovskej ironickej stratégie diskusie je prítomný už aj tu: Sókratés sa robí menším než ostatní, dokonca to odôvodňuje rozumnými argumentmi, aby svojim spolubesedníkom poskytol priestor na vyjadrenie ich názorov. Potom, čo generáli vyjadrili svoje mienky, vyzve Lysimachos Sókrata, aby ich posúdil a rozsúdil, ktorí z nich je lepší. On sa však zdráha prijať rolu sudcu, pretože pri tak dôležitých otázkach musíme rozhodovať „podľa vecnej znalosti“ a „nie podľa počtu hlasov“ (184e8-9; Platon, 1990a, s. 41) t.j. podľa väčšiny. To, či sa niekto rozumie nejakému umeniu, treba rozhodnúť buď podľa jeho učiteľa, alebo podľa jeho diela. Podľa týchto kritérií môže Sókratés sám o sebe vyhlásiť, že „sa nevyzná v tej veci a že nie je schopný rozhodnúť“, kto z nich má pravdu, pretože „vraj nebol v týchto veciach ani vynálezcom, ani žiakom nikoho“ (186e; Platon, 1990a, s. 43). Nemal žiadneho učiteľa, pretože nemá peniaze, aby zaplatil „mzdu sofistom, ktorí jediní si privlastňovali schopnosť“, že z neho „urobia dokonalého človeka“ (186c) a ani sám „nevynašiel“ žiadne umenie. Ale Nikias a Lachés majú dosť peňazí, takže sa od iných mohli niečomu priučiť a sú aj starší ako Sókratés, takže by už mali „vynájsť“ aj nejaké vlastné umenie. A okrem toho sú predsa znalcami vojvodcovského umenia, lebo sa v ňom nielen vyučili od svojich otcov, ale ho aj úspešne uplatnili vo vojne. Kvôli týmto dvom dôvodom – peniazom a veku – sa Sókratovi zdá, že sú „celkom schopní vzdelávať človeka“ (186d 1; Platon, 1990a, s. 43).

Nielen označenie sofistov za ozajstných učiteľov, ale aj takéto neprimerané odôvodnenia tu fungujú ako jasné signály sókratovskej irónie: tak ako mienka väčšiny nie je dobrým kritériom pri posudzovaní nejakého vedenia, tak ani peniaze a vek nie sú žiadnymi dôvodmi k tomu, aby niekto mohol vychovávať ľudí! Sókratova nádej, že v Nikiovi a Lachétovi nájde hľadaných odborníkov, „znalcov umenia“ (τεχνικοί-*technikoi*), je už od samého začiatku sprevádzaná iróniou, ktorá vyústi až do Sókratovho predstieraného údivu, že tí, ktorí sú podľa všeobecne platných kritérií najlepší odborníci, nie sú schopní povedať, čo je podstatou ich umenia, totiž statočnosti, a že si túto údajne vediaci pri pokusoch definovať statočnosť navzájom odporujú.

Problém sókratovskej irónie je aj tu veľmi úzko spojený s otázkou Sókratovej nevedomosti. Jeho zjavne vyhybavé stanovisko, v ktorom

chváli vedenie iných, a tým ich „vyláka“ k vyjadreniu vlastných názorov, odôvodňuje práve svojou, ním samým proklamovanou, nevedomosťou. Ako máme rozumieť tejto proklamácii? V podstate sú len dve možnosti interpretácie:

Sókratés je naozaj vediaci, iba sa tvári ako nevediaci – jeho irónia spočíva práve v tomto pretvarovaní sa, predstieraní.

Jeho nevedomosť je skutočná, nejde tu o žiadnu pretváрку, takže to nie je žiadna irónia ako protiklad medzi povedaným a mieneným.

Ak považujeme Sókrata za vediaceho a jeho iróniu za obyčajnú pretváрку, potom nám ostáva otvorená otázka: Prečo sa pretvaruje, hrá nevediaceho, namiesto toho, aby priamo povedal, čo si o veci myslí? Podľa väčšiny interpretácií má jeho činnosť pedagogické zameranie. Platónov Sókratés, vyzbrojený sókratovskou iróniou, nám potom pripadá, ako prefíkaný učiteľ, ktorý „sa detailne zaoberá žiakom a tvári sa, akoby to všetko bola jeho mienka, otázkami z neho všeličo vyláka a dostane ho do úzkych, takže žiak musí zrazu jasne pochopiť nezmyselnosť svojich tvrdení“ (Jancke, 1929, s. 60). Sókratova nevedomosť slúži jeho irónii, je akousi pedagogickou metódou a cieľom tejto metódy je vyviesť žiaka z dogmatizmu vlastných mienok, ktoré považuje za pravdu. Nie je hlásateľom jednoducho pochopiteľnej pravdy. Práve preto, že neponúka žiadne pevné vypovedateľné poznatky, nemôže byť ani zle pochopený, či dokonca nepochopený. Sókratés nie je didaktickým vysvetľovačom, ktorého povinnosťou je niekoho niečo naučiť. Pokojne nechá svojich spolubesedníkov ísť zjavne nesprávnym smerom a nepohne ani prstom, keď vidí, že sa niekto mýli. Vedenie sa nedá jednoducho vypovedať, každý sa k nemu musí dostať sám, keď je na to pripravený, t. j. keď je „vhodnou dušou“ (*Faidros* 276e 6). Učiaci sa („žiak“) musí myslieť a chápať sám zo seba, aj keď „odborné vedenie“¹, môže prísť zvonku, ako to Platón ukazuje v *Menónovi* (82b–84a), na príklade učiaceho sa otroka.

Sókratés nie je v situácii sofistu, ktorý je kvôli „peňažnej zmluve“ medzi ním a žiakom nútený učiť ho ako všetko vediaci učiteľ – nemôže predsa riskovať stratu autority priznaním, že predsa len niečo nevie.

¹ Samozrejme, že tu nejde o vedenie v zmysle vlastnenia múdrosti alebo poznatkov, ale o vedenie v zmysle viesť niekoho k niečomu – teda akési nasmerovanie.

Ide predsa o jeho plat! Sókratés nechá svojich „žiacov“ myliť sa, ešte ich aj chváli v ich omyloch a blúdení, čím ich len utvrdzuje v samolúbom presvedčení o správnosti vlastných názorov. Prispôsobí sa ich mysleniu, spôsobu „argumentácie“ a dokonca aj vyjadrovaniu a rozvádza ich názory do dôsledkov, pričom v nich, k vlastnému údivu, nachádza mnohé nezrovnalosti a postupne ich vyvracia bez toho, aby prezentoval vlastné názory. No jeho irónia pri chválení a následnom vyvracaní nás „čitateľov“ upozorňuje a zviditeľňuje nám toto prispôsobenie sa, ako aj Sókratovo (Platónovo) vlastné stanovisko¹. Skutočným adresátom sókratovskej irónie, ako aj prípadného „poučenia“, ktoré možno vystopovať pri Sókratovom vyvrátení protivníkových argumentov, nie je väčšinou nikto z diskutujúcich (aspoň to nikde nedávajú najavo), ale sám čitateľ dialógov.

Poučenie tkvie buď vo vyvrátení samotnom – vo vyvrátení zviditeľňuje Sókratés, *via negationis*, ako nájsť hľadané – alebo je to len prípravná fáza ku skutočnému učeniu. V dialógu *Sofista* (230a–231a) sa zdá, že Platón necháva túto Sókratovu metódu vyvracania opísať postavou akéhosi cudzinca. Vyvrátenie neodôvodnených mienok je spôsobom výchovy, ktorý má oslobodiť žiaka od prekážok, čo mu zabránujú dostať sa k poznaniu – „elenktika ako katarzná príprava duše na prijímanie pozitívneho“ (Boder, 1973, s. 22). Z tejto perspektívy sa zdá byť Sókratovo nevedenie prekonané Platónovou metafyzickou ideí.

Ak však Sókratovo nevedenie interpretujeme ako skutočné, Trasyachova výčitka – Sókratés je eirón (pretvaruje sa) – sa mína účinkom. Sókratés hovorí čistou pravdu, keď vraví, že nemá žiadne vedenie, nie je to žiadna irónia. No irónia by snáď spočívala v tom, že on, nevediaci a nie sa len pretvarujúci za viedaceho, vyhrá všetky dialektické súboje s údajne vodiacimi a ukáže im pri tom, ich vlastnú nevedomosť.

¹ Platónovo „vlastné“ stanovisko v určitom konkrétnom spore ešte nemusí svedčiť v prospech „vlastnej“ tajnej náuky.

Aj vo viacerých interpretáciách¹ sa Sókratés nevykladá ako ironik z vlastnej vôle. Slová εἶρων, εἰρωνεία vraj používajú len jeho opONENTI ako výčitku, či dokonca až nadávku.² Predpokladom takéhoto tvrdenia je, že toto slovo malo vždy len pôvodný, hanlivý a konvenčný význam. Nutne sa tu musí prehliadať fakt, ktorý už pred sto tridsiatimi rokmi obsérno opísal Otto Ribbeck vo svojej analýze, teda že Sókratova „osoba a jej umelecké zobrazenie Platónom tento pojem zušľachtilo“ (Ribbeck, 1876, s. 386).

Už Aspasios³ spochybňuje, že Sókratés bol *eirón*. Vo svojich schóliách k Aristotelovej *Etike Nikomachovej* hovorí, že Sókratés sa v skutočnosti nazval nevediacim tým, že „porovnal ľudskú múdrosť s božskou“ (Diels, 1882-1909, s. 54).

K podobným záverom dochádza aj Gregory Vlastos, keď analyzuje tie miesta z *Obrany Sókratovej*, kde Sókratés hovorí o vlastnom nevedení (21b–23a). Podľa neho Sókratés netvrdí „viem, že nič neviem“⁴, ale že Sókratés nás jasne upozorňuje, že „slovo múdrosť používa v dvoch ostro vyhranených významoch, pripúšťa si ho, ak sa vzťahuje k ‚ľudskej‘ múdrosti, ale odmieta ho vzťahovať na seba, keď sa vzťahuje k tomu druhu múdrosti, ktorý presahuje ľudské možnosti“ (Vlastos, 1991, s. 239).

Sókratovo trvanie na vlastnom nevedení, jeho nevôľa podať vlastnú definíciu, vedie vo viacerých dialógoch ku konečnej apórii, t.j.

¹ Por. Burnet, 1914, s. 106-107; Wilamowitz-Moellendorf, 1919, s. 572; Guthrie, 1969, s. 446-447.

² Tejto téze odporuje miesto v *Sympóziu* (216 e), kde Alkibiades označuje celý Sókratov život ako „nikdy nekončiacu ironickú hru“, pričom tu irónia nemá negatívnu konotáciu, ale v kontexte podobenstva so silénom poukazuje na dvojznačnosť, dvojvrstvosť Sókratovho života.

³ Aspasios bol vážený peripatetik z druhej polovice 2. stor. n. l., komentátor Aristotela a Platóna.

⁴ Vlastosova interpretácia sa opiera o jeho vlastný preklad daného miesta z *Obrany Sókratovej* (21b4-5): „For I am not aware of being wise in anything, great or small“ (Vlastos, 1991, s. 82), takže môžeme konštatovať: „...všetko, čo hovorí, ... je, že si nie je vedomý, že má nejaké vedenie, a... že nemá žiadne. Rozdiel je podstatný: povedať, že niekto si nie je vedomý toho, že má vedenie a že niekto ho v skutočnosti nemá, nie je to isté ako vedieť, že niekto nemá vedenie.“ (Vlastos, 1991, s. 82, pozn. 4).

napriek všetkým snahám stroskotávajú všetky pokusy o konečné určenie a riešenie pojednávaného problému, tak ako to hovorí zjavne sklamaný Sókratés na konci dialógu *Lysis*, kde ide o definíciu priateľstva: „Dnes sme sa zosmiešnili, Lysis a Menexenos, i ja, starý muž, i vy ... že si namýšľame, že sme si navzájom priateľmi ..., ale ešte sa nám nepodarilo nájsť, čo je vlastne priateľ“ (*Lysis* 223b; Platon, 1990a, s. 121).

Aj na konci dialógu *Lachés* sa dostáva Sókratés spolu s Lachétom a Nikiom, sledujúc určenie statočnosti, ktoré postupne sformulovali, do apórie. Tá spočíva konkrétne v tom, že z Nikiových tvrdení vyplýva, že statočnosť je tu definovaná príliš úzko alebo príliš široko, takže nie časť, ale celá cnosť je to, čo odporuje predchádzajúcim tvrdeniam. Sókratés teda musí konštatovať: „... sme predsa len nenašli, čo je odvážnosť“ (199e12; Platon, 1990a, s. 58). No práve tam, kde Sókratés tak precízne rozoberá nesprávne chápanie statočnosti a *areté*, ktoré vedie k apórii, práve tam je skryté poučenie. Nie formou priamo formulovanej definície, ale nepriamym spôsobom. Keď sa v dialógu tak dôkladne definuje, čo nie je statočnosť, všetky definície sa ukážu ako nesprávne. Tým je akoby nepriamo určené, aká by statočnosť mala byť. Čím precíznejšie je vykreslené to, čo je nesprávne, o to presnejšie sa dá formulovať to, čo je pozitívne. Na konci priznáva Nikias, že teraz obaja s Lachétom vyzerajú, že nevedia „nič ... o odvážnosti, ... nič z toho, čo by mal vedieť muž, ktorý si o sebe myslí, že niečo znamená“ (*Laches*, 200a5-9; Platon, 1990a, s. 59), hoci o týchto veciach hovoril najlepšie, ako vedel. No stroskotanie nie je úplné a beznádejné, ako to Sókratés popisuje. Poučenie je *via negationis*, t. j. vo vyvrátení samotnom. Lachés a Nikias nedávajú síce ani v najmenšom naja-vo, že by odhalili a pochopili poučenie, ktoré sa skrýva vo vyvrátení, ale „chápujúci“ čitateľ si ho všimne. Len z jeho perspektívy je čitateľný vlastný zmysel vyvrátenia, totiž poučenie. Walter Schulz, ako aj veľká časť nemeckej výkladovej tradície, zastáva názor, že „apória raných dialógov je umelá“ (Schulz, 1960, s. 267). Spočíva vraj v Platónovej spisovateľskej reflexii; správna definícia je naznačená v priebehu dialógu.

V neskorších dialógoch, v ktorých sa dá rozoznať členenie na tri navzájom ohraničené časti, sa zdá, že konečná apória je len akoby

zdanlivá a akoby cesta k riešeniu problému bola skrytá v strednej časti dialógu, ibaže sa naša pozornosť odvedie úplne iným smerom, a toto naznačené riešenie ostáva nepovšimnuté.

Dialóg *Prótagoras* končí tiež apóriou. Tá spočíva najmä v tom, že Sókratés a Prótagoras si paradoxne vymenia stanoviská k otázke o učiteľnosti cnosti. Ako to sám Sókratés zhrnie: on, ktorý predtým tvrdil, že cnosť nie je naučiteľná, musí teraz, keď sa cnosti ukázali ako vedenie, obhajovať jej naučiteľnosť a Prótagorovi, ktorý si na začiatku myslel, že dokázal jej naučiteľnosť, „no teraz zrejme tvrdí opak a zdá sa mu skôr všetko iné ako vedenie: a takto by vonkoncom nebola vecou, ktorú možno učiť“ (361b; Platon, 1990a, s. 182). Otázku učiteľnosti cnosti, ktorou celý rozhovor začína, a ktorá sa tu mala vyriešiť, zostáva teda nerozhodnutá. Ale ak dialóg pozorne čítame, môžeme nájsť riešenie tejto apórie, totiž, či je cnosť vecou vedenia, v strednej časti dialógu na miestach, kde Sókratés ponúka vlastnú interpretáciu jedného výroku Simonida. Jeho svojvoľná interpretácia je plná zjavných chýb a tvorí ironický pendant k predchádzajúcej Protagorovej interpretácii, pri ktorej sa Sókratovi „zatmelo pred očami, akoby ... dostal úder od dobrého pástiar“ (339e2-3; Platon, 1990a, s. 159). Akoby názorne ukázal (teda nie priamo kritizoval a poučoval), ako svojvoľne sa dá interpretovať,¹ ak niečo chceme pomocou takýchto interpretácií „dokázať“, teda keď interpretovaný text posudzujeme podľa vonkajších kritérií, ktoré s ním nemajú nič spoločné. Vo svojej interpretačnej ľubovôli vkladá do básne aj výroky, ktoré sa dajú ľahko rozoznať ako sókratovsko-platónske myšlienkové dedičstvo, najmä „náuku“, že nikto dobrovoľne nekoná zlo² a s ňou súvisiaci názor, že dobré alebo zlé konanie súvisí s poznaním, s vedením alebo nevedením (344c–345b).

Podobne ako v úvodnom rozhovore s Hippokratom (313a–314 b), ktorý odhaľuje, že sofisti nevedia, ktoré poznatky sú liečivé, a ktoré

¹ Nie je to žiadna náhoda, že Sókratés po vlastnej interpretácii kritizuje vôbec interpretácie ako také (347b–e).

² Ako to popisuje Werner Jaeger: „šikovným prekrútením zmyslu“ ukazuje „s predstieranou vážnosťou, že takýmto spôsobom sa dá dokázať všetko, čo len chceme, tým, že zo Simonidových veršov vyčíta vlastnú známu tézu, že žiadny človek nekoná dobrovoľne nepravosti“ (Jaeger, 1944, s. 178).

škodlivé pre dušu, sa aj tu cnosť správneho konania, ktorá je tu prezentovaná na príklade dobrého a zlého lekára, stotožňuje s vedením a ako taká sa aj predpokladá. To je zároveň akýsi návod k zodpovedaniu otázky o naučiteľnosti cnosti. Cnosť sa musí dať nejako naučiť, ale nie tak, ako to robia sofisti – ako jednoduché nakúpenie tých správnych poznatkov.

Návod k odpovedi sa skrýva v dialógu, ale práve na mieste, ktoré sme náchylní posudzovať iba ako Sókratovo ironizovanie sofistického spôsobu reči, ako paródiu Prótagorovej interpretačnej posadnutosti: „Čo sa zdá byť najľahším, nevážnym a hravým v dialógu, vzorom, svojvoľnej interpretácie, sa ukáže ako miesto, kde sa vysloví to, čo rozhodne otázku dialógu“ (Boder, 1973, s. 128). Čitateľovi, ktorý „odhalí“ skrytú odpoveď v strednej časti dialógu, pripadá konečná apória ako ironicky mienená – ako výzva nestotožniť sa s Prótagorom a ďalšími poslucháčmi, ktorí celkom uviazli v apórii, ale hľadať riešenie tejto apórie. Výrok, „cnosť je vedenie“, totiž nie je v dialógu priamo vyslovený, a preto ani dokázaný. V tomto zmysle má teda apória na konci svoje opodstatnenie. „Platón nenecháva čitateľa, aby sa len tak ľahko zmocnil akéhokoľvek výsledku“ (Boder, 1973, s. 128).

Aj v iných platónskych dialógoch môžeme nájsť v strednej časti dialógu miesto, ktoré nám ponúka možnosť prekonať apóriu. Tak aj v dialógu *Ion*, kde ide o podstatu básnictva a umenie rapsódov, nás konečná alternatíva, v ktorej Sókratés opäť sproblematizuje doterajšie určenia tejto podstaty (542a), odkazuje na strednú časť dialógu (532c–534e). Tu opisuje, v akejsi mýtu podobnej reči, básnikov ako nadšených a božsky posadnutých tlmočníkov bohov a rapsódov ako ich tlmočníkov (teda tlmočníkov tlmočníkov), ktorí pri prednášaní básní sú úplne mimo seba, odhliadnuc od toho, že Ión je na míle vzdialený do takéhoto učenia.

* * *

Irónia v platónskych dialógoch a s ňou spojené sókratovské nevedenie, či už ho interpretujeme ako skutočné alebo len hrané, je často spojená s kritikou sofistov a ich učenej múdrosti. V *Prótagorovi* (342a–b) nám Sókratés opisuje podivuhodné dejiny filozofie, keď

tvrdí, že „láska k múdrosti nie je nikde medzi Grékmi taká stará a taká rozšírená ako na Kréte a Sparte a v nijakej krajine nie je také množstvo sofistov ako tam“ (342a6; Platon, 1990a, s. 162). Absurdnosť tohto opisu vyplýva z toho, že sa tu ako najfilozofickejší označuje ten grécky kmeň, ktorý sa kvôli svojej nevzdelanosti a prísnej militantnej výchove stal vzorom nefilozofickosti. Ich údajnú filozofiu si vraj nikto nevšimol, pretože ju tajili. Predstierali, že sú nevzdelaní, tvárili sa akoby boli vďaka svojim militantným schopnostiam nadradení nad iných, aby „nebolo zrejmé, že vynikajú múdrosťou nad všetkých Grékov“ (342b 5), teda, že vynikajú vo filozofii. Svoju hru na skrývačku predvádzali Spartania tak dokonale, že zatiaľ ich len málokto odhalil – tak ako siedmi mudrci (342e 4 – 343b 3) – a stali sa „prívržencami“ spartanskej múdrosti. Celé rozprávanie o Spartanoch ako o utajených filozofoch tvorí ironizujúcu paródiu Prótagorovho rozprávania, v ktorom, aby dokázal aké staré je sofistické umenie, odhaľuje známych básnikov (počínajúc samozrejme Homérom) a iných umelcov ako zamaskovaných sofistov, ktorí si len „zo strachu pred neoblíbenosťou“ poslúžili inými „umeniami ako krycím plášťom“ (316d; Platon, 1990a, s. 136) – niečo ako „filozofi vo vojenských maskáčoch“. Táto ironizujúca paródia, t. j. odkaz¹ k inému textu, z ktorého perspektívy získava daný text nový význam, nám zrejme chce naznačiť len jedno: tak ako sú Spartania filozofmi, tak sú aj Homér, Hesiod a iní utajení sofisti.

Táto opísaná irónia sa nekryje úplne so sókratovskou iróniou. Aj tu ide o kritiku zdanlivého vedenia sofistov, ktoré sa manifestuje v Prótagorovom chválenkárstve a prezentácii naučených poznatkov, ale Sókratovo nevedenie tu nehrá žiadnu úlohu. Dvojznačnosť irónie sa nevyčerpáva ani v protiklade povedaného alebo kritike skrytej za chválou, ani v pokryteckom robení sa menším. Skôr môžeme povedať, že jej pôsobením nanovo posudzujeme postavu Prótagora a jej repliky – teda aj všetky jeho výroky, na ktoré odkazuje a ktoré spätne interpretuje. Ak definujeme iróniu ako odkazovanie jedného textu k inému (príp. k iným) a vzájomné vzťahy medzi nimi (protiklad, obmena pô-

¹ Tento odkaz nám dáva sám Sókratés: „Práve tak ako tí sofisti, o ktorých predtým hovoril Protagoras.“ (*Protagoras* 342b1–4; Platon, 1990a, s. 162).

vodného zmyslu), pričom musí byť vždy prítomný signál irónie, ktorý odkazuje k ďalšiemu textu, tak na tomto mieste sa to predvádza úplne transparentne, keďže signál irónie nie je ukrytý v kontexte. Platón nás priamo upozorní (342b 4) na miesto, ku ktorému sa tento text vzťahuje, aby ešte zvýraznil jeho ironické zameranie.

Jasnú až ku komike¹ vyhrotenú iróniu nájdeme aj na začiatku spomínaného dialógu. V scéne, v ktorej Sókratés prichádza do Kalliovho domu, kde prednášajú sofisti, opisuje Platón, očami Sókrata, sofistov ako jarmočných priekupníkov s vedením (*Protagoras* 314c – 316a). Ani dvere im, Sókratovi a Hippokratovi, nechce vrátnik otvoriť v presvedčení, že „...zasa sú tu nejakí sofisti!“ (314d 3; Platon, 1990a, s. 134). Irónia sa pri opise jednotlivých sofistov premieňa až do takmer aristofanovskej komiky. Prótagoras chodí hore-dole prenasledovaný chórom svojich hierarchicky zoradených poslucháčov, ktorých očaril ako Orfeus tónmi svojej reči, takže ho nasledujú ako „počarovaní“, dávajúc si pri tom veľký pozor, aby mu nikdy nestáli v ceste vo chvíli, keď sa zakaždým obrátil (315b4), ale šikovne rozostupujúc do kruhu sa rozdelili, aby sa „opäť“ vzadu pripojili v najvzornejšom poriadku“ (315b 8). Opis Hippiia, sediaceho na tróne a odpovedajúceho na otázky, uvádza citát z Homérovej *Odysey*, ktorej slávnosť ostro kontrastuje s komikou celej scény. Prodikos, ktorého tiež zdobí citát z Homéra prirovnávajúc ho k Tantalovi, sedí v akejsi kutici pôvodne používanej ako komora, „ale teraz pre veľké množstvo hostí ju Kallias vyprázdnil a zariadil ako host'ovskú izbu“ (315d4; Platon, 1990a, s. 135) a zababušený v prikrývkach a kožušinách, si mrmle niečo nezrozumiteľné. Aj tak však pripadá Sókratovi „veľmi múdry a priam božský muž“ (316a2) – Tantalos v komore trápený zimou!

Irónia týchto scén nespočíva v Sókratovom sebaponižovaní a v jeho deklarovanej nevedomosti, ale v popise samotnom – v tom ako Platón opisuje sofistov. Nejde tu teda o sókratovskú iróniu, ktorú nám Platónov Sókratés často predvádza, a ktorá sa neskôr kanonizuje v

¹ Až ku komike vyhrotenú iróniu, ktorá sa obracia proti sofistom a zosmiešňuje ich, nájdeme napríklad aj v *Hippiovi Váčšom*, kde Sókratés označuje Hippiovu mnemotechniku za vhodný nástroj na rozprávanie príhod (asi ako babka vnúčatám), za čo ho vraj Sparťania majú tak radi (*Hippias* I, 285e–286a).

určitom type irónie, ale o akúsi literárnu iróniu, ktorá súvisí s určitou kompozíciou jednotlivých častí dialógu. O tejto forme irónie, ktorá je dosť blízka nášmu chápaniu literárnej irónie, nenájdeme u Platóna ani zmienku priamo v texte, na rozdiel od sókratovskej irónie, ktorú Trasymachos, Alkibiadés či Kalliklés priamo pomenujú *eiróneia*, aj keď je to možno celé myslené Platónom ironicky. Irónia ako Platónov spôsob písania nie je nikde v dialógoch explicitne tematizovaná.

Platónova literárna, či umelecká irónia vyplývajúca z dramaturgickej koncepcie dialógov (ironický posun akcentu, ironické napätie medzi formou a obsahom vypovedaného, či iróniu vyplývajúcu zo situácie) však netreba chápať ako samoučelnú prekážku, ale ako vstupnú bránu k nachádzaniu zmyslu, posolstva textu. Všetky takéto „irónie“ podstatným spôsobom určujú dômyselné zahalenie, z ktorého k nám Platón hovorí. Z takéhoto pohľadu môžeme dokonca konštatovať, ako to hovorí Gadamer, že „Platón je naskrze ironický a nikdy nie vážny“, čo znamená, že „žiadne Platónovo vyjadrenie nie je abstraktným vyjadrením jeho názorov, ktoré sa dá, tak ako je napísané, vyňať zo situácie, v ktorej bolo urobené a povýšiť ho na súvislý celok viet platných o sebe. Priebežná a všeobecná spätosť všetkého vypovedaného s konkrétnymi situáciami tieto výpovede ironizuje“ (Gadamer, 1999, s. 226-227).

* * *

O irónii v Platónovom spôsobe písania možno hovoriť ešte aj v inom všeobecnejšom zmysle. A síce v súvislosti s jeho negatívnym postojom k písmu, k vyjadrovaniu sa v písme, k sprostredkovaniu nejakej náuky, či k spisovateľskej činnosti vôbec. Treba mať pritom stále na zreteli, že samotný Platón je autorom značného množstva spisov.¹

V známej pasáži z *Faidra* o „vhodnosti a nevhodnosti písania“ (*Faidros* 274b6) rozpráva Sókratés povest', ktorú vraj pozná od star-

¹ Podľa viacerých interpretácií však Platónove dialógy treba chápať len ako didaktickú pomôcku pre jeho žiakov v Akadémii a nie ako jeho skutočnú, „nepísanú“ náuku, ktorú vraj prednášal v Akadémii.

ších¹. Formou akéhosi mýtu² nám ukazuje zlé vlastnosti písma. Písmo nie je, podľa tejto povesti a podľa toho ako ju Sókratés interpretuje, „liek na pamäť a múdrosť“ (274e6-7; Platon, 1990a, s. 851), pretože kvôli zanedbávaniu pamäti spôsobuje zabúdanie. Kto si myslí, že zanechal v písme nejakú náuku, „bol by asi veľmi naivný ..., keď sa domnieva, že napísané reči sú niečo viac než len prostriedok na podporu pamäti pre toho, kto pozná veci, o ktorých píše záznamy“ (275c8–11; Platon, 1990a, s. 852). Preto má spisovateľ chápať svoje výtvory len ako akúsi „spisovateľskú hru“, vymýšľajúc reči o spravodlivosti a iných veciach (276e3). Ak bude chápať svoje písanie ako hru, „nebude starostlivo písať do vody“³ (276c7). Vážna filozofická činnosť, „hodná vážnej práce“⁴, je tá, keď „niekto našiel vhodnú dušu a podľa pravidiel dialektického umenia do nej sadí a seje reči obsahujúce nejaké vedenie, reči schopné pomáhať samým sebe i tomu, kto ich zasial, nezostávajú bez úrody, ale prinášajú semeno, z ktorého vždy vyrastajú v iných myšliach zase iné reči, schopné udržovať semeno nesmrteľným“ (276e6–277a3; Platon, 1990a, s. 853).

Tieto slová sa veľmi dobre hodia na opísanie Sókratovej činnosti: Sókratés diskutuje s ľuďmi, skúša ich vedenie a odhaľuje jeho naivnosť a zdanlivosť bez toho, aby prezentoval vlastné názory na korigovanie nesprávnych mienok svojich spolubesedníkov. Nie je učiteľom hotových poznatkov, zvestovateľom jedinej správnej, nevyvrátiteľnej pravdy. No predsa len môžeme vytušiť, čo si on sám myslí. Práve jeho irónia nám *via negationis* ukazuje, alebo dáva tušiť, čo Sókratés považuje za lepšie riešenie. Túto iróniu musí jeho partner vnímať, musí sám hľadať cestu k poznaniu, ak je toho schopný, t.j. ak je správny

¹ Veľmi časté u Platóna: keď reč dospeje k miestu, ktoré tvorí ťažisko celkovej výstavby dialógu (ako aj neskorších interpretácií), Sókratés nezačne vykladať vlastné myšlienky, ale niečo tradované, či počuté – od starších, od priateľa alebo básnikov – pričom nápadne často zdôrazňuje, že to nie sú jeho názory, a preto nemôže posúdiť ich vierohodnosť.

² Teda nie vo forme „logu“, vo forme zdôvodnenej, vyargumentovanej reči, ale v mýte, teda v reči, ktorej možno iba veriť alebo neveriť.

³ „Písať do vody“ – slovný zvrät pre nezmyselnú činnosť. Por. Platon, 1990a, s. 853.

⁴ Podobné argumenty nájdeme aj v Platónovom VII. liste: „O tom nemám, ani nikdy nebudem mať nijaký spis. Spomenuté otázky sa totiž nedajú preberať tak ako iné náuky...“ (341c; Platon, 1990c, s. 619-620).

kandidát, „správna duša“ pre dialektické umenie, „správna pôda“ (276b7) na siatie filozofických myšlienok.¹ Práve spoznanie, či nespoznanie irónie a jej smeru – odkazu k Sókratovmu vlastnému stanovisku – je jeden z predpokladov pre pochopenie Sókratovej dialektickej hry, nutný krok v hľadaní pravdy. V Platónových dialógoch si túto iróniu takmer nikto zo spolubesedníkov nevšimne. To, čo si prípadne všimnú je sókratovská irónia, v ktorej ešte cítiť pôvodne negatívny význam gréckeho *eirón*; Jednou z výnimiek je už spomínaný Alkibiades v *Sympóziu* (216e). Nikto „neprekukne“ Sókratovu iróniu, to je vyhradené čitateľovi, u neho to Platón predpokladá, on je skutočný adresát jeho irónie. Elenktika dialógu, v ktorej sa uskutočňuje irónia, je formou negatívneho poučenia. V tomto zmysle má irónia dôležitú, ba až vážnu úlohu, ako to naznačuje Hans-Georg Gadamer vo svojej recenzii Friedländerovho monumentálneho diela (*Platon I-III*): „Vážnosť irónie vytvára práve to, že pravdu hovorí tak skryto, že sa sprístupní iba tomu, kto je schopný ju sám od seba vnímať“ (Gadamer, 1999, s. 226).

To, čo je „hodné námahy“ je práve rozhovor. V ňom sa Sókratés môže prispôbiť svojim partnerom, môže na ich repliky priamo reagovať a v ironickom odstupe k vlastnej reči ju podľa určitého zámeru, úzko spojeného s priebehom diskusie, formovať podľa úrovne disku-

¹ V tomto zmysle zohrávajú dôležitú negatívnu úlohu práve sofisti, ako to rozoberá Vladislav Suvák vo svojej práci *Koniec metafyziky a Platón*. Len tá duša je „vhodná“ porodiť prostredníctvom Sókratovho babického umenia pravú a ozajstnú myšlienku (a nielen falošnú napodobeninu), ktorá je myšlienkou tehotná (*Teaitétos* 149c–150e). Ale otehotniť myšlienkou nemožno priamo u Sókrata, pretože on je myšlienkovo neplodný (149c10–150c). Práve preto, že je ako staré ženy, ktoré pre svoj vek už nie sú plodné, a práve preto sú dobré, skúsené pôrodné babice, je aj on dobrý pomocník pri pôrode, ktorý vie odhadnúť, kto je myšlienkou tehotný a kto nie. A pretože je poriadny a šikovný dohadzovač a sprostredkovateľ (žiaden kupliar), ktorý vie rozlíšiť, ktorá mladá duša s akým mužom sa musí spojiť, aby porodila myšlienku (149d), posielajú tých, čo ešte nie sú tehotné myšlienkou, k tým mužom, „s ktorými stretávanie môže byť pre nich užitočné“ (151 b 5) a uvádza Prodikla (!) a iných „múdrych a božských mužov“, čo je u Platóna typické, aj keď ironické označenie sofistov. Sofisti teda majú veľmi dôležitú a nezastupiteľnú úlohu pri pôrode myšlienok vhodných duší: fungujú ako jazdný bordel, činní väčšinou v Aténach, do ktorého chodia neskúsení mladíci, aby získali prvú skúsenosť, t. j. aby otehotneli prvou a nezrelou myšlienkou. Bližšie pozri Suvák, 2002, s. 237–240.

térov, vediať pri tom, „ako sa vec v skutočnosti má“ (278c5). To však nemôže robiť Platón vo svojich spisoch. On nepozná svojho čitateľa, nevie, aké sú jeho predsudky, nemôže s nimi počítať, tak ako nemôže brániť vlastnú náuku pred dezinterpretáciami, čo je možné v rozhovore.¹ Platón si je tejto nevýhody písma vedomý a nechce, aby jeho náuka bola vystavená všetkým možným svojvoľným výkladom. Preto nás výslovne upozorňuje na to, že písmo mu slúži k predvádzaniu ironickej hry s čitateľom, ktorú on chápe, a ktorej sa chce zúčastniť ako chápaný spoluhráč. Irónia Platónovho Sókrata je výsledkom napätia medzi odmietaním priameho poučenia ako sprostredkovania hotových poznatkov a požiadavkou poukázať na správne riešenie, na vlastnú pozíciu bez toho, aby to výslovne formuloval. Prispôsobuje sa bežnému chápaniu svojich spoluobčanov, nechá ich kráčať chybnou cestou až ku konečnej apórii. Ale ak sa nechce identifikovať s ich zdanlivým vedením, musí svoj odstup vyjadriť. A to je úlohou jeho irónie.

Platón ako autor dialógov nie je v pozícii Sókrata, ktorý so svojim partnerom vedie dialóg a môže ho viesť k hľadaniu pravdy, ktoré začína odhalením vlastných predsudkov a zdanlivého vedenia. Jeho text je „mŕtvy“. Aj pre neho samého platí to isté, čo pre písmo všeobecne: keď už je raz napísaný, povaluje sa, „aj u tých, ktorí veci rozumejú, aj u tých, ktorí s tým, nemajú nič spoločné, a nevie, komu sa privravieť a ku komu nie“ (275d9–e3; Platon, 1990a, s. 852). Protiklad medzi nemožnosťou úplného vyjadrenia komplexnej náuky, najvyššej pravdy a nutnosťou používať písmo, ústi u spisovateľa Platóna do irónie textu. Sókratovo nevedenie božskej múdrosti nachádza svoj korelát v neuchopiteľnosti, nesprostredkovateľnosti pravdy náuky v písme. Platón tu vedome a zámerne stroškotáva. Toto plánované stroškotanie vyjadruje prostredníctvom irónie hlavnej postavy svojich dialógov – Sókrata, predpokladajúc, že si to „vhodný“ čitateľ všimne. Platónova irónia je akoby prenesením sókratovskej irónie na úroveň textu. Paralelne ku sókratovskej irónii tu môžeme hovoriť o platónskej irónii ako to robí Gadamer: „Platónska irónia je teda viac ako iba akýsi spoločenský

¹ „Čitateľovi nemožno klásť otázky, tak ako otrokovi v *Menonovi*.“ (O’Brien, 1967, s. 109).

fenomén, viac ako jemný tón, ktorým si rovnocenní partneri dokážu niečo povedať bez pátosu priamej výpovede, a ktorý vytrieďuje nechápajúcich. Nie je chcená, ale nutná; pretože situácia, z ktorej vyplýva nie je ľubovoľná alebo sa dá obísť, ale ako spochybnenie písomnej výpovede sa opakuje z tej istej nutnosti, ktorá robí zo Sókrata ironika“ (Gadamer, 1999, s. 227).

Irónia sa stáva vstupnou šifrou pre čitateľa pri jeho odhaľovaní zmyslu textu, pri jeho vlastnom chápaní textu, pri jeho vlastnom hľadaní neuchopiteľnej pravdy. Text sa stáva ironickou hrou práve z hľadiska tejto neuchopiteľnej pravdy, ktorá je v platónskom myslení povýšená do „neuchopiteľnej výšky“. Irónia je zároveň varovaním pre čitateľa, aby sa neunáhlil pri hľadaní „všetko vysvetľujúcich“ interpretácií textu. Je prostriedkom, ktorý čitateľa udržuje v neustálom napätí myslenia, pri ktorom sú všetky výsledky len prechodnými fázami nekonečného procesu reflektujúceho vlastné postupy a metódy.

Iróniu v súvislosti s totalitou napísaného nemáme myslieť v tom zmysle, že Platón ňou chcel všetky svoje texty odmietnuť a degradovať ako nevážnu, nedôležitú hru. Irónia je permanentným vedomím vždy vylepšovaných a zdokonaľujúcich sa, ale nikdy nie dokonalých modelov a projekcií idey Dobra. Samotná idea Dobra však nie je myslená ironicky. Ako by sme potom vysvetlili, že si dal Platón toľko práce, aby ju uspokojujúco a vždy nanovo opísal? My sme si „ironicky“ vedomí vlastných hraníc, t. j. hraníc našich vlastných nedokonalých projektov. Každý takýto model vyzerá z perspektívy nikdy úplne nedosiahnuteľnej idey Dobra ako nutne provizórny. Irónia sa však vzťahuje len na nedokonalosť jednotlivých modelov, ale nie na ich pohyb k novým modelom. Každý model, aj ten, ktorý sme zanechali, nás posúva ďalej v hľadaní pravdy. Irónia nás upozorňuje, že všetko napísané treba chápať len ako cestu k Dobru. Je metódou celého platónskeho myslenia, ktorá nás núti myslieť vždy ďalej, bez toho, aby sme odmietli to, čo sme už premysleli. Práve napätie medzi napísaným a nenapísaným nás núti pokračovať v pohybe myslenia.

Na záver sa pokúsme zhrnúť všetky nami analyzované druhy irónie v Platónových textoch. O irónii v platónskych dialógoch sa dá hovoriť približne v štyroch významoch:

Irónia nadväzujúca na pôvodný, negatívny význam slova εἴρων, označujúceho pokrytecké pretvarovanie sa kvôli vlastnému prospechu. (V prísnom zmysle vlastne ani nemôžeme prekladať tento výraz naším termínom „irónia“.)

Sókratovská irónia ako určitý spôsob správania sa Sókrata v dialógu so svojimi spolubesedníkmi, pri ktorom sa Sókratés, odvolávajúc sa na vlastné nevedenie, zdráha vyrukovať s vlastným riešením daného problému, ale postupne vyvracia mienky iných, hoci ich často vyhlasuje a chváli ako odborníkov, a to až do záverečnej apórie.

Platónova autorská, literárna irónia slúžiaca jeho mysliteľským intenciam prejavujúca sa najmä literárnymi prostriedkami, napríklad ironickým opisom postáv, ktorým sa mení aj naše vnímanie ich replík, či ironizujúcou paródiou súvisiacou s kompozičnou výstavbou celého dialógu. Určité aspekty sókratovskej irónie (najmä Sókratom proklamované nevedenie) sú zároveň kompozičným prostriedkom Platónovho štýlu vyjadrovania. Platónova irónia tak môže slúžiť ako negatívne poučenie alebo môže ironizovať konečnú apóriu dialógu tým, že odkazuje na zdanlivo bezvýznamnú časť dialógu, kde sa naznačuje možnosť rozriešenia apórie.

Nejde tak ani o nový „typ“ irónie ako skôr o novú dimenziu Platónovej irónie, vyplývajúcu z napätia medzi Platónovou kritikou písma a jeho spisovateľskou činnosťou. Úlohou tejto irónie je upozorniť pozorného čitateľa („vhodnú dušu“), že v texte dialógov nemá hľadať akési konečné riešenia a objektívne konštatovateľné pravdy. Je to akoby obdoba sókratovskej irónie, Sókratovho nevedenia o najvyššom božskom, ale na úrovni písaného textu, tak ako sa platónska dialektika konštituuje zo sókratovského rozhovoru.¹ Písmo takto slúži Platónovi k predvádzaniu ironickej hry s čitateľom. Tá je výsledkom protikladu medzi nemožnosťou úplného vyjadrenia komplexnej (a konečnej) náuky a nutnosťou používať písmo. U Platóna sa však nedá hovoriť o akejsi jednej nemennej náuke, pretože tá je vždy vo vývoji. Platóno-

¹ Dôkaz o vnútornej súvislosti platónskej dialektiky a sókratovského spôsobu vedenia dialógu poskytol Hans-Georg Gadamer už vo svojej habilitačnej práci z roku 1928 pod názvom *Platos dialektische Ethik. Phänomenologische Interpretationen zum „Philebos“*. (Gadamer, 1968).

va irónia sa môže týkať všetkých predchádzajúcich modelov jeho náuky, ktoré sa v jeho ďalšom myšlienkovom vývoji ukázali ako nedostatočné, či čiastkové.

LITERATÚRA

- ARISTOFANÉS (1996): *Oblaky*. Preložil Jan Šprincl. Praha, Rezek.
- ARISTOPHANES (1970): *Die Vögel*. Frankfurt am Main, Insel Verlag.
- ARISTOPHANES (1871): „Die Wespen.“ In: *Des Aristophanes Werke*. Uebersetzt von Joh.Gust.Droysen, zweite Auflage, wohlfeile Ausgabe, erster Teil. Leipzig, Verlag von Veit & Comp.
- ARISTOTELES (1959): „Rhetorik an Alexander.“ In: *Werke*. Übersetzt von Paul Gohlke. Paderborn, Ferdinand Schöningh.
- BEHLER, E. (1997): *Ironie und literarische Moderne*, Paderborn/Wien/München/Zürich, Ferdinand Schöningh.
- BERGSON, L. (1971): „Eiron und Eironeia“. In: *Hermes* Nr. 99, str. 409-422.
- BEVERSLUIS, J. (2000): *Cross-Examining Socrates: A Defence of the Interlocutors in Plato's Early Dialogues*. Cambridge, Cambridge University Press.
- BODER, W. (1973): *Die Sokratische Ironie in den platonischen Frühdialogen*. Amsterdam.
- BURNET, J. (1914): *Greek Philosophy. From Thales to Plato*. London.
- BÜCHNER, W. (1941): „Über den Begriff der Eironeia.“ In: *Hermes* Nr. 4, str. 341 – 358.
- DEMOSTHENES (1855 – 1908): *Rede gegen Philipp*. Langenscheidtsche Verlagsbuchhandlung, Berlin / Stuttgart.
- DEMOSTHENES (1940): *Poslední zápas Řeků o svobodu*. Preložil Ferdinand Stiebitz. Praha, Jan Laichter.
- DIELS, H. (ed.) (1882-1909): *Commentaria in Aristotelem Graeca*, Bd. XIX. Berlin.
- GADAMER, H.-G. (1968): *Platos dialektische Ethik und andere Studien zur platonischen Philosophie*. Hamburg, Felix Meiner Verlag.

- GADAMER, H.-G. (1999): „Paul Friedländer: Platon I-III, 1928, 1930, 1944“ [recenzia]. In: *Gesammelte Werke Bd. 5*. Tübingen, Mohr Siebeck, str. 222-227.
- GUTHRIE, W. K. C. (1969): *History of Greek Philosophy*. Vol. IV.: Plato, the Man and his Dialogues: the Earlier Period. Cambridge, Cambridge University Press.
- JAEGER, W. (1955): *Paideia II*. Berlin, de Gruyter.
- JANCKE, R. (1929): *Das Wesen der Ironie*. Leipzig, Joh. Ambr. Barth.
- O'BRIEN, Michael (1967): *The Socratic Paradoxes and the Greek Mind*. Chapel Hill.
- PLATON (1990a): *Dialógy*. Zv. I. Preložil Július Špaňár. Bratislava, Tatran.
- PLATON (1990b): *Dialógy*. Zv. II. Preložil Július Špaňár. Bratislava, Tatran.
- PLATON (1990c): *Dialógy*. Zv. III. Preložil Július Špaňár. Bratislava, Tatran.
- QUINTILIANUS, F. M. (1975): *Instituionis Oratoriae. Ausbildung des Redners*. Zweiter Teil IX. Darmstadt.
- RIBBECK, O. (1876): „Über den Begriff des eiron.“ In: *Rheinisches Museum für Philologie* NF 31. Hrsg. von Friedrich Ritschl, Otto Ribbeck. Frankfurt am Main, Anton Klette Verlag, str. 381 a n.
- SCHULZ, W. (1960): „Das Problem der Aporie in den Frühdialogen Platons.“ In: *Die Gegenwart der Griechen in neueren Denken*. Festschr. f. H.- G.Gadamer. Hrsg. von D. Henrich, W. Schulz, K. H. Volkmann-Schluck. Tübingen, str. 261-275.
- SUVÁK, V. (2002): *Koniec metafyziky a Platón*. Prešov, Filozofická fakulta Prešovskej univerzity.
- VLASTOS, G. (1991): *Socrates: ironist and moral philosopher*. Cambridge, Cambridge University Press.
- WIELAND, W. (1982): *Platon und die Formen des Wissens*. Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht.
- WILAMOWITZ-MOELLENDORF, U. von (1919): *Platon*. Band 1., 2. Berlin, Weidmannsche Buchhandlung.

K VZŤAHU FILOZOFIE A MEDICÍNY U PLATÓNA

František Šimon

V jednom anglickom lekárskom časopise bol v roku 1997 uverejnený fiktívny rozhovor medzi Sokratom a Hippokratom, v ktorom sa riešili súčasné problémy klinickej medicíny.¹ V inom časopise z roku 2003 zasa rozhovor medzi Sokratom a Paidagogom, v ktorom sa pertraktovali problémy vyučovania lekárskej etiky v súčasnosti.² Rozhovory sa konali na agore a mali podobu sokratovských dialógov. Na tomto mieste nie je dôležitý ich obsah, ale slúžia ako dôkaz, že filozof Sokrates, ktorý v tomto prípade zastupuje filozofiu ako *pars pro toto*, je dodnes inšpiráciou pre riešenie zásadných filozofických a etických problémov medicíny.

Keď Sokratova osoba je ešte stále prameňom, z ktorého medicína môže čerpať, niet divu, že to tak bolo v oveľa väčšej miere aj v antike. Vzťah filozofia – medicína je veľmi obľúbená téma jednak u lekárov, resp. historikov medicíny a jednak aj u filozofov, resp. historikov filozofie.³ Je to téma, ktorá sa týka vzniku a podstaty medicíny. Už v roku 25 po Kr. napísal Celsus: „Spočiatku sa liečiteľské umenie považovalo za časť filozofie, takže jedni a tí istí učenci liečili choroby a aj uvažovali o podstate prírody. Lekárstvom sa bezpochyby najviac zaoberali tí, ktorí v noci nespali a húťali a tým oslabovali svoje telesné sily. Vieme, že mnohí učitelia filozofie boli znalí lekárstva a najslávnejší z nich boli Pytagoras, Empedokles a Demokritos. Podľa niektorých bol žiakom posledne menovaného Hippokrates z Koa, najpozoruhodnejší učenec spomedzi ostatných, ktorý oddelil lekárstvo od filozofie a vyznačoval sa obsiahlymi vedomosťami a veľkou výrečnosťou.“⁴

¹ Grahame-Smith, 1997.

² Neitzke-Folkert 2003.

³ Spomeňme len novšie publikácie: Longrigg, 1993, *Hippokratische Medizin und antike Philosophie* 1996, *Philosophy and medicine* 1998, van der Eijk 2005.

⁴ *De medicina Prooem.* 6-8, slovenský preklad úvodu Celsus, 1991, 335.

A skutočne, známy a uznávaný súčasný historik medicíny V. Nutton vo svojej najnovšej knihe *Ancient medicine* začína hovoriť o vzťahu medicíny a filozofie práve pri pytagorovcoch.¹ V. Nutton upozorňuje aj na to, že vzťah filozofie a medicíny nemožno chápať ako jednosmerný, t.j. od filozofie k medicíne.² V historiografii antickej medicíny tak činil napr. známy starší historik antickej medicíny L. Edelstein, ktorý tvrdil, že úvahy o vplyve medicíny na filozofiu sú nesprávne.³ Vzťah sa považuje aj za vzájomný, napr. W. Jaeger v *Paidei* tvrdí, že bez príkladu medicíny, na ktorý sa Sokrates odvoláva, by neexistovala Sokratova etika,⁴ podľa J. Burneta od čias Empedokla je nemožné pochopiť dejiny filozofie bez toho, že by sme nebrali do úvahy dejiny medicíny.⁵ Výnimočne sa neuvažuje o vzájomnom vplyve, už v hippokratovskom spise *De vetere medicina* sa odmieta hypotetické špekulovanie a medicína sa považuje za oblasť, ktorá nepotrebuje filozofiu a tvrdí sa, že o prírode sa nedá dozvedieť niečo presnejšie zo žiadneho iného prameňa než práve z medicíny (VM 2; I, 620-622 L.).⁶ J. Waugh však pripomína, že aplikovanie moderných rozdielov medzi lekármi a filozofmi prináša riziko anachronizmu, štúdium vzťahu medzi nimi by malo skôr rozlišovať medzi tradičnými praktikmi liečiteľského umenia a tými lekármi, ktorí participovali na intelektuálnom živote obce.⁷

V predsokratovskej filozofii sa vyskytuje ešte málo medicínskeho materiálu, ale vplyv filozofie je jasný v hippokratovskej medicíne. Táto medicína používa iónsky dialekt, ktorý sa etabloval ako jazyk vedy, čím sa filozofický slovník ľahko dostával do medicíny. Predstava ľudského organizmu ako odrazu sveta, teda predstava mikrokosmu a makrokosmu, sa vyskytuje v hippokratovskom korpuse. Jednoznačné je prevzatie Empedoklovho učenia o 4 elementoch, z čoho vznikla humorálna patológia. Vzájomné ovplyvňovanie medicíny a filozofie je

¹ Nutton, 2004, s. 46.

² Ibid. s. 50.

³ Edelstein, 1967, s. 350.

⁴ Jäger, 1989, s. 527.

⁵ Burnet, 1945, s. 201.

⁶ K problému vzťahu filozofie a medicíny pozri aj Boudouris 1998.

⁷ Waugh, 1998, s. 255.

evidentné u Platóna a Aristotela. Za helenizmu vznikli niektoré lekárske školy, ktoré boli inšpirované filozofiou, napr. pneumatická škola stoickým učením o pneume, empirická škola, ktorá bola pod vplyvom skepticizmu, W. Jaeger hovorí aj o peripatetickej lekárskej škole.¹ Neskorší hippokratovský spis *De decenti habitu* (okolo r. 300 pr. Kr.) má na označenie lekára a súčasne filozofa dokonca výraz *isotheos*, t.j. rovný bohu (*Decent. 5; IX, 232 L.*). Najvyššie miesto zaujímala filozofia v učení Galena, ktorý postavil ideál lekára-filozofa a jeho výrazom je jeho krátku spis, ktorý sa nazýva *Optimus medicus etiam philosophus*, t.j. *Najlepší lekár je aj filozofom* (I, 53-63 K.).² Galenos je aj autorom niekoľkých spisov pojednávajúcich o podstate poznania³ a jazyka.⁴

Keď obmedzíme skúmanie vzťahu medicíny a filozofie na Platóna, úlohu možno rozdeliť do nasledujúcich okruhov:

1. Zozbieranie a interpretácia Platónových pasáží so vzťahom k medicíne

1.1. Spomenutie priamo Hippokrata

Platón tak učinil na dvoch miestach (*Prt. 311b-c, Phdr. 270c*) a je to prvá písomná zmienka o Hippokratovi v literatúre.⁵ Zakiaľ čo v *Protagorovi* je Hippokrates spomenutý len ako menovec jednej z postáv dialógu bez bližšieho výkladu k osobe lekára Hippokrata, miesto v dialógu *Faidros* je predmetom mnohých pojednaní.⁶ Platón tu uvádza metódu, ktorú pripisuje Hippokratovi a podľa ktorej nemožno získať o prirodzenosti duše poznatky bez znalosti prirodzenosti celku (ἅνευ τῆς τοῦ ὅλου φύσεως). To „*holon fyseós*“ sa vysvetľuje dvojako, buď je to „celok tela“ alebo „celok prírody“.

¹ Pozri Staden, 1992, s. 231.

² *Antike Medizin*, 2005, s. v. „Philosophie“.

³ *De sectis ingredientibus, Subfiguratio empirica, De medica empiria*, anglický preklad všetkých troch spisov pozri Galen, *Three Treatises*, 1985.

⁴ *De captionibus, De nominibus medicis*.

⁵ Staden, 1999, s. 272.

⁶ Herter 1976, Mansfeld 1980, Gill 2003, Brown 2003, pozri aj Cordes, 1994, s. 154.

1.2. Príklady, obrazy, prirovnania a metafory z medicíny

Je ich veľmi veľa, takže v dialógu *Gorgias* hovorí Kallikles: „Pri bohoch, neprestajne hovoríš o obuvníkoch, valchároch, kuchároch a lekároch, ako keby skutočne bola reč o nich“ (*Grg.* 491a).¹ Uvedme len dva príklady, prvý: „Ktorá úspešná činnosť robí lekára dobrým? Zrejme učenie, ako liečiť chorých. Ale neúspech ho robí zlým. Kto sa teda môže stať zlým lekárom? Predovšetkým zrejme len ten, kto je vôbec lekárom a potom ten, kto je dobrým lekárom – lebo ten sa môže stať aj zlým – naproti tomu my laici v lekárstve, nemôžeme sa nikdy stať neúspešnými lekármi...“ (*Prt.* 345a).² Inokedy prirovnáva jeden z účastníkov rozhovoru politikov k lekárovi. Lekár nás totiž lieči podľa nejakého umenia pre naše dobro, či už nám to spôsobuje bolesti alebo nie, podobne aj vládcovia sa riadia nejakým umením, či už po vôli alebo proti vôli podriadených (*Plt.* 293 b-d).

1.3. Analógie s medicínou

V *Ústave* rozvíja Platón analógiu človek – spoločnosť, jednotlivec – obec, pričom potreba súdnictva v spoločnosti je príznakom nezdravého stavu obce podobne ako potreba lekára je znakom nezdravého človeka (*Rep.* 405a). V dialógu *Gorgias* rozvíja Platón celý konštrukt analógií, podľa neho existujú dve umenia, jedno sa vzťahuje na dušu a to je politika a jedno na telo a to je starostlivosť o telo (nemá špeciálne meno). Politika sa delí na zákonodarstvo a súdnictvo, starostlivosť o telo na gymnastiku (= preventívna medicína) a lekárstvo („regeneračná“ medicína). Popritom však existujú aj podobné umenia, ktoré sa „zaliečajú“ spomínaným druhom a chcú byť príjemné, zákonodarstvu zodpovedá sofistika, súdnictvu rečníctvo, gymnastike kozmetika a lekárstvu kuchárstvo (*Grg.* 464a-465c).³

Niektorí moderní autori „naskočili“ na Platónove prirovnania a analógie a pokračujú v nich. Tak D. Sedley napísal knihu *The Midwife of Platonism (Pôrodná babica platonizmu)*, v ktorej analyzuje dialóg

¹ Slovenský preklad Platón, 1, 1990, s. 441.

² Slovenský preklad Platón, 1, 1990, s. 164-165.

³ Pozri najnovšie Mielke, 2005.

Theaitetos. Je to podľa neho prvý dialóg, v ktorom Platón demonštruje kontinuitu Sokrata s Platónom, teda Sokrates (v zmysle: ranný Sokrates, teda historický) je tu „pôrodná babica“ platonizmu.¹ M. Moes v svojom príspevku „Plato's Conception of the Relations between Moral Philosophy and medicine“ („Platónova koncepcia vzťahov medzi morálnou filozofiou a medicínou“) pokračuje v medicínskej analógii: podľa neho Sokrates demonštruje v rozhovoroch niečo ako vzťah pacient – lekár a Sokrates najprv stanovuje diagnózy rozprávajúcich odhalením ich nedostatkov alebo slabostí a potom sa snaží ich liečiť tým, že napomáha ich prirodzenej túžbe po samoliečbe.²

1.4. Medicína ako príklad pre definíciu *techné*

Platón veľmi často definoval *techné* pomocou medicíny, tak medicína ako *techné* pozná prirodzenosť prostriedkov, ktoré používa (*Grg.* 465a), *techné* má cieľ, ktorému v medicíne zodpovedá dosiahnutie zdravia (*Euthphr.* 13d), *technites*, teda tu lekár, pozná spôsoby, ako to dosiahnuť (*Grg.* 518a), a pozná aj hranice *techné* (*Chrm.* 164b), tá je naučiteľná a úspech sa dosahuje učením (*Prt.* 345a). Koncepcia *techné* u Platóna je podobná hippokratovskej koncepcii.³

2. Medicínske teórie u Platóna

Táto téma vzbudzuje skôr záujem historikov medicíny, najväčšia pasáž sa nachádza v dialógu *Timaios* (*Ti.* 64a-90d).⁴ U Platóna možno nájsť aj stopy po nehipokratovskej medicíne, najmä v neskoršej tvorbe sa vyskytujú zmienky o rôznych zarietaniach, teda prvkoch magickej medicíny.⁵

3. Etika a medicína

Mnohé spomínané analógie slúžia na objasnenie etických problémov. Už sme uviedli W. Jaegra, ktorý sa vyjadril, že bez príkladu medicíny, na ktorý sa Sokrates odvoláva, by neexistovala Sokratova

¹ Sedley, 2004.

² Moes, 2001.

³ Pozri Hofmann, 2003, s. 422, pozri aj Hemmenway, S.R., 1999.

⁴ Pozri napr. Fedorova, 1998, Gunderson, 1998.

⁵ Pozri Susong, 1995.

etika.¹ M. Moes upozorňuje na opačný postup v súvislosti so súčasnou medicínou. V dnešnej lekárskej etike sa vychádza zo všeobecných princípov a tie sa aplikujú na špeciálne podmienky, Platónov Sokrates postupuje opačne, začína správnou medicínou a na jej základe buduje etickú filozofiu.²

Venujme sa teraz jednému z najslávnejších Platonových medicínskych prirovnaní, a to pasáži z dialógu *Teaitetos*, kde sa Sokrates, syn pôrodnej babice Fainareté, prirovnáva k babiciam, lebo riadenými otázkami pomáha zrodu myšlienok a "líši sa od nich len tým, že pomáha k pôrodu mužom a nie ženám a pozoruje rodiace duše, a nie telá." (διαφέρει δὲ τῷ τε ἄνδρας ἅλλὰ μὴ γυναῖκας μαιεύεσθαι καὶ τῷ τὰς ψυχὰς αὐτῶν τικτούσας ἐπισκοπεῖν ἅλλὰ μὴ τὰ σώματα). Sokrates priznáva, že on sám nie je schopný rodiť múdrosť, lebo boh mu to zakázal, ale núti ho pracovať ako pôrodná babica (*Tht.* 150 b-c).³ Pôrodom ako fyziologickou udalosťou sa ľudská predstavivosť zaoberala od nepamäti, metafory pôrodu sa používali v mytológii (vznik sveta), pri vzniku národov a pod.⁴ Podľa M. Burnyeata je táto pasáž taká slávna, že, paradoxne, sa veľmi ťažko číta, pretože jej tak známe slová už neprovokujú otázky a kritické postoje.⁵ Našu pozornosť pri tejto metafore vzbudili dve skutočnosti.

Platón píše doslova, že pomáha mužom a nie ženám (ἄνδρας ἅλλὰ μὴ γυναῖκας), teda nie ľudom, ale len mužom. Prvé, čo pri tomto prirovnaní napadá filológa, že grécke slovo ἀνὴρ by mohlo znamenať aj človek (ako protiklad k bohovi) a naopak, ἄνθρωπος môže znamenať aj muž.⁶ Striedanie slov človek – muž sa vyskytuje aj u Platóna. V dialógu *Timaios* sa podáva vývoj až do vzniku človeka, teda nie muža (περὶ τοῦ παντὸς μέχρι γενέσεως ἀνθρωπίνης) a potom nasleduje vznik ostatných tvorov (ἅλλα ζῶα), pričom ženy sú vlastne zbabelí muži, ktorí žili nespravodlivý život a druhýkrát sa narodili (τῶν γενομένων ἀνδρῶν ὅσοι δειλοὶ καὶ τὸν βίον ἀδίκως

¹ Pozri pozn. 8.

² Moes, 2001, s. 354.

³ Slovenský preklad Platón, 2, 1990, s. 440.

⁴ *Literatur und Medizin* 2005, s.v. „Geburt“.

⁵ Burnyeat, 1992, s. 53.

⁶ Pozri LSJ s.v. ἄνθρωπος, ἀνὴρ.

διήλθον ... γυναῖκες μετεφύοντο ἐν τῇ δευτέρᾳ γενέσει) (Ti. 90e). Kňažka Diotima v *Symposiu*, kde sa tiež používa podobné prirovnanie o tehotných mužoch ako v *Teaitetovi*, najprv hovorí, že ľudia pre ctižiadostivosť (τῶν ἀνθρώπων ... φιλοτιμίαν) chcú byť slávni a jedným z príkladom je aj žena Alkestis, ktorá zomrela za svojho manžela Admeta, ďalej však bez toho, že by expressis verbis menovala mužov, hovorí o takých, ktorí sa obracajú k ženám, aby splodili deti a potom opäť prechádza na človeka (πρὸς τοῦτον τὸν ἄνθρωπον), ktorý sa zaoberá tým, aký má byť dobrý muž (τὸν ἄνδρα τὸν ἀγαθόν) (Smp. 208c-209b). Pretože však v dialógu *Teaitetos* ide jasne o dvojicu muž – žena, zrejme správny význam slova je v tomto prirovnaní muž ako protiklad k žene. Aj kritické vydanie dialógu tomu nasvedčuje, pretože neexistuje rukopis, ktorý by mal miesto ἀνδρας eventuálne znenie ἀνθρώπους.¹ Celý problém súvisí s postavením žien v gréckej spoločnosti a ich výchovou. Všeobecne známy je pochmúrny obraz o postavení žien Grécku, zvlášť v Aténach, a o rozdielnej výchove chlapcov a dievčat,² hoci na druhej strane o tejto výchove máme len veľmi málo správ.³ Platónov postoj k ženám nebol konzistentný a preto je tak často diskutovaný a tak rozdielne interpretovaný. Na jednej strane je Platón tradičný v náhľade na ženy a považuje ich za rozumovo menejcenné, pretože napr. v *Apológii* o ľuďoch, ktorí by si počínali nerozumne a robili by hanbu aténskej obci, by si nejaký cudzinec mohol pomyslieť, že sa podobajú na ženy (Ap. 35a-35b). Na druhej strane si v *Ústave* myslí, že ženy a muži vo funkcii strážcov štátu majú dostať rovnakú výchovu a treba s nimi zaobchádzať rovnako. Platón tvrdí, že muž a žena, ktorí majú „lekársku dušu“, majú rovnakú prirodzenosť a rozdiel je len v tom, že žena rodí a muž plodí (οἷον ἰατρικὸν μὲν καὶ ἰατρικὴν τὴν ψυχὴν [ᾗ] τὴν αὐτὴν φύσιν ... δ' αὐτῷ τούτῳ φαίνεται διαφέρειν, τῷ τὸ μὲν θῆλυ τίκτειν, τὸ δὲ ἄρρεν ὀχεύειν) (Rep. 451d-454e).⁴ Podobne podľa Platóna výchova v dialektike má byť rovnaká pre mužov aj pre

¹ Pozri Platon, *Theaitetos*, ed. P. Staudacher, 1990, s. 26.

² Pomeroy, 1985, s. 111-112.

³ Scheer, 2000, s. 154 seq.

⁴ O problémoch s rôznym čítaním tejto pasáže pozri Pomeroy, 1978.

ženy, keď sa ukážu ako schopné (*Rep.* 540c). Keď si Sokratovo konštatovanie v tejto metafore domyslíme do dôsledku, znamená to, že ženy sú bytosti, ktoré rodia len deti a nie myšlienky. Pretože podľa Platóna a Xenofonta, Sokratových žiakov, ale aj podľa iných antic-
kých autorov, bol Sokrates v kontakte aj so ženami, ktoré by sme dnes mohli označiť za vzdelané a múdre, je to trochu prekvapujúce. Stýkal sa napr. s Aspasiou, Periklovou milenkou, o ktorej existuje veľa dohadov, a ktorá ho v dialógu *Menexenos* učila rétorike, hoci aj tento dialóg má istý satirický podtón (*Mx.* 234a-249e). Aspasia je tiež žena, ktorú Sokrates odporúča Kritobulovi, lebo sa vyzná vo veciach domáceho hospodárstva a je schopná mu to vysvetliť (*Xenofon, Oec.* 3). V tom istom diele Sokrates konštatuje ako najväčšie vyznamenanie pre Ischomachovu manželku, že má mužské zmýšľanie (ἀνδρικήν ... τὴν διάνοιαν τῆς γυναικός) (*ibid.* 10). Múdra žena, ktorá sa vyznala aj v mnohých iných veciach (ταῦτά τε σοφὴ ἦν καὶ ἄλλα πολλά) bola kňazka Diotima, ktorá poučila Sokrata vo veciach lásky (*Smp.* 201d-212b). Teda nech už si myslel Platón o ženách čokoľvek, predsa aspoň u niektorých žien by prichádzal do úvahy zrod nejakej myšlienky, pri ktorej by mohol eventuálne pomôcť svojim babickým umením. Ako odpoveď na otázku, prečo pomáha pri zrode myšlienok len mužom, by prichádzali do úvahy dve možnosti. Buď Sokrates (Platón) nemal ambície učiť aj ženy a tie múdre tvorili výnimku, ktorá potvrdzovala pravidlo alebo je možné aj to, že vynechanie žien je obeťou štylistiky, ktorá si žiadala efektnú dvojicu: muž, ktorý rodí myšlienky – žena, ktorá rodí deti. Bolo to o to jednoduchšie, že to zodpovedalo rozšírenej mienke, ktorá mužovi pripisovala duchovnú, intelektuálnu a umeleckú kreativitu a žene len materiálny náprotivok, deti.¹ Podľa Aristotela, Platónovho žiaka, tak ako vládne duša telu, tak vládne muž žene, lebo je od prírody slabšia (*Pol.* 1254b) a preto aj Aristoteles súhlasí (*ibid.* 1260a) s výrokom Sofokla, že ozdobou ženy je mlčanie (*Ajas*, 293).

Druhá zaujímavá skutočnosť je, že v dejinách medicíny bola pôrodná babica tá, ktorá v porovnaní s lekárom nepestovala spisovateľ-

¹ Pozri Mullin, 2002.

skú činnosť.¹ Keď ani Sokrates nič nenapísal, tlačí sa tu ešte jedno prirovnanie: Sokrates je pôrodná babica, ktorá nepíše a v hodnotovom rebríčku stojí nižšie než lekári a filozofi sú lekári, ktorí vo svojich písomných dielach dávali na papier svoje myšlienky. Pri protiklade lekár-pôrodná babica si musíme najprv uvedomiť, že v antike tento rozdiel nebol taký veľký ako v súčasnosti, jednak lekár nemusel byť svojím vzdelaním tak vzdialený babici a jednak jej úloha mohla zasahovať aj oblasti pôsobenia lekára, prinajmenšom ženského.² Prečo Sokrates nič nenapísal, k tomu sa on sám (Platón) nikdy jednoznačne nevyjadril, ale na pomoc si môžeme zobrať niektoré dialógy a listy. Vo *Faidrovi* tvrdí egyptský kráľ Thamus, že písaním sa zanedbáva pamäť a spôsobuje zabúdanie v duši, pretože žiaci sa čítaním bez ústneho poučenia neučia pravdu, ale len zdanie pravdy (σοφίας δὲ τοῖς μαθηταῖς δόξαν, οὐκ ἀλήθειαν πορίζεις) (*Phdr.* 275a). V *Siedmom liste* Platón píše, že každý dobrý a vážny muž si rozmyslí, či písaním neuvedie ľudí do pochybností a neistoty (πᾶς ἀνὴρ σπουδαῖος τῶν ὄντων σπουδαίων πέρι πολλοῦ δεῖ μὴ γράψας ποτὲ ἐν ἀνθρώποις εἰς φθόνον καὶ ἀπορίαν καταβαλεῖ) (*Ep.* 344c). Sokrates sa tak demonštratívne odlišuje od sofistov, ktorí síce píše, ale sú nekompetentní.³ V dialógu *Filebos* Sokrates prirovnáva našu dušu ku knihe, do ktorej sa zapisujú reči (γράφειν ... ἐν ταῖς ψυχαῖς) (*Phlb.* 38e-39a).⁴ Podobné prirovnanie je aj v *Teaitetovi*, kde Sokrates tvrdí, že v našej duši je vosková látka (κῆρινον ἐκμαγεῖον)⁵ a do nej vtlačáme všetko, čo si chceme zapamätať (*Tht.* 191c). Sokrates je práve ten, kto partnerov v rozhovore pri tom písaní vedie, obrazne mohli by sme povedať, že im píše do duše.

Protiklad lekár vs. Sokrates ako pôrodná babica nezodpovedá skutočnosti aj preto, lebo je to práve naopak, Sokrates hrá dokonca v dialógoch viackrát úlohu lekára a nielen v prenesenom význame. Už

¹ *Literatur und Medizin*, 2005, s.v. „Hebamme“.

² O termíne *μαῖα* v antickej medicínskej literatúre pozri F. Šimon, 2003, s. 56-58.

³ K otázke ústnosti Sokrata a písomnosti Platóna pozri Martens, 1992.

⁴ F. Novotný upozorňuje, že výraz „písať do duše“ sa vyskytoval už pred Platónom, pozri Novotný, 3, 1949, s. 199, pozn. 1.

⁵ Priam sa žiada povedať voskové tabuľky, bežný materiál na písanie u Grékov, a skutočne to tak aj J. Špaňár preložil do slovenčiny, pozri Platón, 2, 1990, s. 490.

Plutarchos, ktorý v *Platónskych otázkach* rozoberal túto metaforu z *Teaiteta*, napísal, že v nej nejde o liečenie tela (οὐ γὰρ σώματος ἡ Σωκράτους ἰατρεία), ale o očistenie duše, ktorá sa skryto, neviditeľne „skazila“, „oslabila“ (ψυχῆς δ' ἦν ὑπόυλου καὶ διεφθαρμένης καθαρός) (*Quaest. Plat.* 1000d), pričom διεφθαρμένης je participium perfekta pasíva slovesa, ktoré znamená aj „obrať niekoho o rozum“. Je zaujímavé, že to prečistenie, očistenie, καθαρός, sa vyskytuje u Plutarcha ešte raz, sokratovský ἐλεγκτικὸν λόγον, t.j. rozhovor „s protirečiacimi argumentmi“ nazval καθαρικὸν φάρμακον, t. j. prečisťujúci liek (*ibid.* 999a). V dialógu *Faidon* postupuje Sokrates ako skúsený lekár, takže Faidon zmätený predchádzajúcimi rečníkmi ho chváli, ako rýchlo „diagnostikoval“, že ho spolu s priateľmi tie reči presvedčili a ako dobre ich vyliečil (ὥς ὀξέως ἦσθεο δ' πεπόνθεμεν ὑπὸ τῶν λόγων, ἔπειτα ὥς εἶ ἡμᾶς ἰάσατο) (*Phd.* 89a). V dialógu *Charmides* má Sokrates ako lekár vyliečiť Charmida, ktorého bolí hlava a tvrdí, že musí liečiť celé telo, nielen hlavu, pretože „...ako si už azda počul hovoriť o dobrých lekároch: keď sa totiž niekto na nich obráti s chorobou očí, vyhlasujú, že nemôžu liečiť iba oči, ale že musia zároveň ošetrovať aj hlavu, ak majú byť oči v poriadku, a zasa je vraj celkom nerozumné domnievať sa, že by niekedy bolo možné liečiť iba samu hlavu, a nie zároveň celé telo“ (*Chrm.* 156b-c).¹ Keďže lekár lieči súčasne s telom aj dušu a telo je pre dušu (*Lg.* 870b), analógiou duša – telo / filozofia – medicína sa lekár a filozof dostávajú do tesnej blízkosti² a Sokrates sa stáva aj lekárom duší. V tejto úlohe sa riadi radami istého tráckeho lekára, podľa ktorého sa duša lieči (θεραπεύεσθαι τὴν ψυχὴν) zariekaniami a sú to vlastne krásne reči (τοὺς λόγους εἶναι τοὺς καλοὺς), z ktorých vzniká v duši rozumnosť (σωφροσύνη) (*Chrm.* 157a).

Na záver konštatujeme, že Platónova metafora z dialógu *Teaitetos* je pravdivá len čiastočne. Sokrates síce tvrdí, že on sám nemôže rodiť, ale on bol ten, čo vo funkcii babice len pomáhal pri zrode „dieťaťa“ myslenia, t.j. myšlienok. Hral pri tom oveľa aktívnejšiu úlohu, novo-

¹ Slovenský preklad Platón, 2, 1990, s. 68.

² Cordes, 1994, s. 161.

zrodené myšlienky neboli pre neho cudzie deti, boli to jeho deti, plod jeho práce, bol to on, čo asistoval pri písaní do duše svojich partnerov v dialógoch, teda ich „plodil“ alebo „zasieval.“ Okrem pôrodnej babice pôsobil Sokrates aj ako lekár duše. Práca lekára a pôrodnej babice boli v Sokratovom prípade len rôzne varianty tej istej činnosti, ktorú starí Gréci nazvali φιλοσοφία, t.j. láska k múdrosti (*Prt.* 335d).

LITERATÚRA

- Antike Medizin Ein Lexikon* (2005). K-H. LEVEN (Ed.). München, Beck.
- BROWN, E. (2003): Knowing the Whole: Comments on Gill, „*Plato's Phaedrus and the Method of Hippocrates*“. *The Modern Scholar* LXXX, 2003, 315-323.
- BURNET, J. (1945): *Early Greek Philosophy*. London, A. Ch. Black .
- BURNEY, M. F. (1992): „Socratic Midwifery, Platonic Inspiration.“ In: *Essays on the Philosophy of Socrates*. H. H. Benson (Ed.). New York – Oxford, Oxford University Press, s. 53-65.
- CELSUS (1991): *O lekárstve (predslov)*. Prel. F. Šimon. In: *Folia Facultatis medicae Universitatis Šafarikianae Cassoviensis*, XL-VIII, fasc. I., s. 335-345.
- CORDES, P. (1994): *Iatros Das Bild des Arztes in der griechischen Literatur von Homer bis Aristoteles*. Stuttgart, Franz Steiner Verlag.
- EDELSTEIN, L. (1967): „Ancient philosophy and medicine.“ In: *Selected papers of L. Edelstein*. Temkin O, Temkin C. L. (Eds.) Baltimore, Johns Hopkins University , 349-366.
- EIJK, Ph. J. van der (2005): *Medicine and Philosophy in Classical Antiquity*. Cambridge, Cambridge University Press.
- FEDOROVA, O. (1998): „The theory of health and disease in Plato's *Timaeus*.“ In: *Philosophy and Medicine* (1998). Vol. I. K.J. Boudouris (Ed.) Alimos, Ionia Publications, s. 70-77.
- GALENOS (1821-1833): *Opera omnia*, ed. C. G. Kühn Leipzig, Cnobloch.

- GALENOS (1931): *De nominibus medicis. Über die medizinischen Namen.* Arabisch und deutsch von M. Meyerhof und Schacht, J. Abhandl. der Preuss. Akad. d. Wissensch. Philosoph. histor. Klasse Nr. 3. Berlin
- GALENOS (1977): *De captionibus. Galen On Language and Ambiguity.* R. B. Edlow (Ed.) Leiden, E. J. Brill.
- GALEN (1985) *Three Treatises on the Nature of Science.* Transl. R. Walzer, M. Frede. Indianapolis, Hackett Publishing Company.
- GILL, M. L. (2003): *Plato's Phaedrus and the Method of Hippocrates.* The Modern Schoolman LXXX, 2003, 295-314.
- GRAHAME-SMITH, D.G. (1997): *Clinical Academic Medicine: A Socratic dialogue.* British Medical Journal 315, 1997, 593-595.
- GUNDERSON, M. (1998): „The theory of health and disease in Plato's *Timaeus*.“ In: *Philosophy and Medicine* (1998). Vol. I. K.J. Boudouris (Ed.) Alimos, Ionia Publications, s.78-87.
- HEMMENWAY, S.R. (1999): „The Techne-Analogy in Socrates' Healthy City: Justice and the Craftsman in the *Republic*.“ *Ancient Philosophy* 19, s. 267-284.
- HERTER, H. (1976): „The Problematic Mention of Hippocrates in Plato's *Phaedrus*.“ *Illinois Classical Studies* I, s. 22-42.
- HIPPOCRATES (1839-1861): *Oeuvres complètes*, ed. E. Littré Paris, Baillière.
- Hippokratische Medizin und antike Philosophie* (1996). Verhandlungen des VIII. Internationalen Hippokrates-Kolloquiums. R. WITTERN, PELLEGRIN, P. (Eds.) Hildesheim, Georg Olms Verlag.
- HOFMANN, B.(2003): *Medicine as Techne – A Perspective from Antiquity.* Journal of Medicine and Philosophy 28, s. 404-425.
- JÄGER, W. (1989): *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen.* (orig. *Paideia. The Ideals of Greek Culture*). Berlin-New York, Walter de Gruyter.
- LIDDELL, H. G., SCOTT, R., JONES, H. S. (1996): *Greek-English Lexicon.* Oxford, Clarendon Press.
- Literatur und Medizin Ein Lexikon* (2005). B. von JAGOW, F. STEGER (Eds.) Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.

- LONGRIGG, J. (1993): *Greek Rational Medicine – Philosophy and Medicine from Alcmaeon to the Alexandrians*. London- New York, Routledge.
- MANSFELD, J. (1980): *Plato and the Method of Hippocrates*. Greek, Roman and Byzantine Studies 21, s. 341-362.
- MARTENS, E. (1992): *Die Sache Sokrates*. Stuttgart, Reclam, s. 48-64.
- MIELKE, D.(2005): *Die Heilkunst als Vorbild in Platons Staatslehre und Ethik*. Hildesheim, Georg Olms Verlag.
- MOES, M. (2001): *Plato's conception of the Relations between Moral Philosophy and Medicine*. Perspectives in Biology and Medicine 44, s. 353-367.
- MULLIN, A. (2002): *Pregnant bodies, pregnant minds*. Feminist Theory 3, 2002, s. 27-44.
- NEITZKE, G., FOLKERT, F.(2003): *Teachers' responsibility: a Socratic dialogue about teaching medical ethics*. Medical Teacher 25, 2003, 92-93.
- NOVOTNÝ, F. (1948-1949): *O Platonovi* 1-3. Praha, Jan Leichter.
- NUTTON, V. (2004): *Ancient medicine*. London, Routledge.
- PLATON (1990): *Dialógy* 1-3. Prel. J. Špaňár. Bratislava, Tatran.
- PLATON (1990): *Theaitetos Der Sophist Der Staatsmann..* Bearbeitet von P. Staudacher, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgemeinschaft.
- POMEROY, S. B. (1978): *Plato and the Female Physician (Republic 454d2)*. American Journal of Philology 99, s. 497-500.
- POMEROY, S. B. (1985): *Frauenleben im Klassischen Altertum* (orig. Goddesses, Whores, Wiwes, and Slaves). Stuttgart, Alfred Körner Verlag.
- Philosophy and Medicine* (1998). Vol. I-II. Nith international conference on Greek Philosophy. K.J. BOUDOURIS (Ed.) Alimos, Ionia Publications.
- SCHEER, T. (2000): *Forschungen über Frauen in der Antike. Ziele, Methoden, Perspektiven*. Gymnasium 107, s. 143-172.
- SEDLEY, D. (2004): *The Midwife of Platonism and Subtext in Plato's Thaeatetus*. Oxford, Clarendon Press.

- STADEN, H. von (1992): Jaeger's „Skandalon der historischen Vernunft“: Diocles, Aristotle, and Theophrastus. In: *Werner Jaeger Reconsidered*. W. M. Calder III (Ed.) Atlanta, Scholars Press, s. 227-265.
- STADEN, H. von (1999): „Dynamis: The Hippocratics and Plato.“ In: *Philosophy and Medicine*. Vol. II. K.J. Boudouris (Ed.) Alimos, Ionia Publications, s. 262-279.
- SUSONG, G.(1995): „La référence médicale non-hippocratique dans les dialogues de Platon.“ In: *Ancient Medicine in its Socio-Cultural Context*. I-II. Ph. Van der Eijk, H. F. Horstmanshoff, P. J. Schrijvers (Eds.). Amsterdam, Rodopi, s. 425-429.
- ŠIMON, F. (2003): *Terminologia medicinae antiquae Beiträge zur Geschichte der medizinischen Terminologie*. Košice, Univerzita P. J. Šafárika.
- WAUGH, J. (1998): „Socrates: Physician on the soul.“ In: *Philosophy and Medicine*. Vol. I. K.J. Boudouris (Ed.) Alimos, Ionia Publications, s. 254-266.

DVA TYPY PRIATEĽSTVA V PLATÓNOVOM DIALÓGU *LYSIS*

Ulrich Wollner

Téma priateľstva tvorí podstatnú časť celého dialógu *Lysis*. Prečo je jeho nosnou témou priateľstvo? Platónov Sokrates odpovedá: „...získať dobrého priateľa by som chcel radšej, než získať najlepšiu prepelicu alebo kohúta na svete, áno, pri Diovi, radšej než koňa a psa – myslím, pri psovi, že získať druhá by mi bolo oveľa milšie než získať Dareiovo zlato alebo aj samotného Dareia...“ (*Lysis*, 211e). Sokrates teda stavia získavanie priateľov do kontrastu so získavaním bohatstva, pričom priateľ má pre neho väčšiu hodnotu ako zvieratá či majetok.¹ Platónov Sokrates zároveň zdôrazňuje, že ani nevie, akým spôsobom sa jeden druhému stane priateľom² (ὅντινα τρόπον γίγνεται φίλος ἑτερος ἑτέρου) (212a). Z tohto dôvodu kladie otázku, ako sa jeden človek druhému stáva priateľom (φίλος), teda ako vzniká priateľstvo (φιλία) (212b).

Tento príspevok je venovaný problému priateľstva v Platónovom dialógu *Lysis*. Aby sa však dalo hovoriť o Sokratovom ponímaní priateľstva, je potrebné najskôr vymedziť obsah samotného pojmu priateľ (priateľstvo) tak, ako bol chápaný v danej dobe. Na základe zisteného sa autor príspevku bude venovať analýze dvoch typov priateľstva –

¹ Analogické konštatovanie sa nachádza v Xenofónovom diele. Xenofónov Sokrates sa vyjadril nasledovne: „...keby sme dobrého priateľa porovnávali s kdejakým statkom (κτῆμα), ukázalo by sa, že všetok ďaleko predstihuje.“ (Xenofón, 1972, s. 75).

² Mohlo by sa zdať, že diametrálne odlišnú interpretáciu podáva Xenofón, jeho Sokrates konštatuje: „...ak ma to k niekomu priťahuje, vynaložím všetku energiu na to, aby som si získal lásku toho, koho milujem, aby po mne túžil ten, ktorého spoločnosť si prajem ja.“ Ďalej pokračuje: „...nie som neskúsený v love na ľudí, pretože sa snažím zapáčiť sa tomu, kto sa páči mne.“ (Xenofón, 1972, s. 83). V tejto súvislosti považujem za potrebné zdôrazniť, že tieto interpretácie nie sú v rozpore, a to z toho dôvodu, že Platónov Sokrates v uvedenej pasáži používa svoju metódu ironie v záujme rozvinutia dialógu na túto tému.

priateľstva pederastického¹ a nepederastického. V tejto súvislosti vzniká otázka: Ktorý z týchto typov považoval Sokrates za skutočné (pravé) priateľstvo a prečo? Ďalším cieľom tejto štúdie je zistiť, ako a na základe čoho Sokrates vymedzoval priateľstvo. Čo je teda príčinou vzniku priateľstva? Chápal Sokrates priateľstvo ako vzájomný vzťah dvoch povahovo podobných ľudí alebo naopak ako vzťah dvoch osôb s protikladnými povahami? Má priateľstvo nejaký účel? Nachádza Plátónov Sokrates v tomto diele nejakú jedinou konečnú všeobecne platnú definíciu priateľstva?

1. Obsah starogréckeho termínu „φίλος“

Skôr, ako svoju pozornosť zacielim na problémy uvedené v úvode, pristavím sa pri otázke: Je súčasné chápanie pojmu priateľ (priateľstvo) totožné s tým, ako tento pojem chápali starí Gréci? V Platónovej dobe sa pojem φίλος (a jeho deriváty ako napríklad: φιλία, φίλει, φίλειν², φίλοι, φίλον) nepoužíval len na označenie osobného priateľa, ale aj na označenie milenca v pederastickom vzťahu, priateľa z väčšieho okruhu priateľov, druha, s ktorým sa sledoval spoločný cieľ, člena rovnakého politického spolku či politického spojenca, dokonca aj na označenie príbuzného (aj manžela) (Liddell – Scott, 1994, s. 1934). Z uvedeného vyplýva, že grécky pojem φίλος má širšie sémantické pole ako v moderných jazykoch používaný termín „priateľ“.³

2. Nepederastické priateľstvo

Nasledujúca časť štúdie bude zameraná na analýzu prvého typu priateľstva v Platónovom dialógu *Lysis*. Čo možno už v tejto fáze skúmania vypovedať o tomto type priateľstva? V úvodnej časti dialógu sa Sokratovi nepodarilo vymedziť priateľstvo pomocou vzťahu

¹ V klasickej gréčtine (παιδεραστική, ή): láska k chlapcom (Liddell – Scott, 1994, s. 1286).

² Podľa Vlastosa je termín „láska“ (ang. „love“) jediný dostatočne široký k tomu, aby sa ním dal preložiť grécky termín „φίλειν“ (Vlastos, 1973, s. 4).

³ Anglicky „friend“, francúzsky „l'ami“.

milovaného a milujúceho (pederastické priateľstvo¹). Z tohto dôvodu sa vo svojom skúmaní uberať iným smerom. Tento iný smer skúmania je charakteristický tým, že Sokrates pri ďalšom pokuse definovať priateľstvo opúšťa od jeho úzkeho chápania ako vzťahu medzi milovaným a milujúcim a snaží sa tento fenomén postihnúť širšie.²

2.1. Priateľstvo ako zhoda pováh

Sokrates vo svojom skúmaní vychádza z Homérovho citátu: „...lebo zaiste boh vždy rovného k rovnému vedie“³ (*Lysis*, 214a). Platónov Sokrates teda skúma tézu, podľa ktorej priateľstvo vzniká medzi bytosťami vzájomne si podobnými (*ὅμοιον τῷ ὁμοίῳ ἀνάγκη εἰς φίλον εἶναι*) (214b). Z uvedenej tézy vyplýva, že podobné je vždy nutne priateľské (*φίλον*) podobnému. Sokrates ďalej upozorňuje na skutočnosť, že asi nie je možné, aby tí, ktorí krivdia, boli v priateľskom vzťahu s tými, ktorým krivdia (214c). Z toho vyvodzuje myšlienku, podľa ktorej len dobrí sú si podobní, a teda len dobrí môžu byť skutočnými priateľmi (*ὁ ἀγαθὸς τῷ ἀγαθῷ μόνος μόνῳ φίλος*) (214d). A to z toho dôvodu, že dobrí sú podobní sami sebe, teda sú harmonickí a vyrovnaní. Na rozdiel od dobrých zlí (tí, ktorí krivdia) nikdy nie sú podobní ani sebe samým, a teda sú vrtkaví a nevyrovnaní. Z uvedeného vyplýva, že zlí nemôžu vytvárať priateľské vzťahy práve preto, že sú nepodobní a rozdielni.⁴ Ved' kto a čo by mohlo byť priateľom zlému? Vyjadrené slovami Platónovho Sokrata: „Teda tí, ktorí tvrdia, že podobné je priateľské podobnému, naznačujú, ako sa mi zdá, milý druh, to, že priateľom je jedine dobrý dobrému, avšak zlý že nikdy nevstupuje do skutočného priateľstva ani s dobrým, ani so zlým.“ (*Lysis*, 214d).

Následne Sokrates uvažuje, či je možné, aby podobné podobnému prinášalo úžitok či nejaký prospech (214e). V spoločnom rozhovore

¹ Analýze pederastického priateľstva sa budem venovať v tretej časti príspevku.

² V zmysle, o akom som hovoril v prvej časti príspevku.

³ V origináli: *αἰεὶ τοὶ τὸν ὁμοῖον ἄγει θεὸς ὡς τὸν ὁμοῖον*.

⁴ Aj podľa Xenofónovho Sokrata medzi zlými ľuďmi nemôže vzniknúť priateľstvo (Xenofón, 1972, s. 80-81). Navyše, zlí ľudia nemôžu uzavrieť priateľstvo ani s dobrými (Xenofón, 1972, s. 81).

s Lysidom dochádzajú k záveru, že ak si podobné s podobným nepri-
náša navzájom žiaden prospech, tento vzťah nemožno označiť za priateľský. Z uvedeného vyplýva, že ak má mať priateľstvo zmysel, musia si priatelia poskytovať vzájomnú pomoc. Len v tom prípade budú mať obaja z priateľstva prospech.¹ Na základe uvedeného možno konštatovať, že charakteristickým a na prvý pohľad prekvapujúcim znakom Platónovho chápania priateľstva je, že ho vymedzuje v nevyhnutnej závislosti od užitočnosti.² Nachádza sa toto poňatie aj na iných miestach dialógu? Odpoveď na uvedenú otázku je kladná, aj na iných miestach dialógu *Lysis* sa uplatňuje táto idea. Napríklad miesto 215a-b jasne dokazuje, že Platónov Sokrates popiera možnosť existencie bezprospešného priateľstva. Dokonca aj v záverečnej časti dialógu Platónov Sokrates opäť konštatuje: „...uznať neužitočné za priateľské je nezmysel.“ (*Lysis*, 222c). Na tomto mieste sa ponúka otázka: Z akého dôvodu Platónov Sokrates uplatňuje takéto stanovisko? Podľa môjho názoru odpovedať na túto otázku sa dá vtedy, ak pochopíme kontext Platónovej argumentácie. Vo svojej interpretácii vychádzam z miesta 216d, kde je krása viazaná na dobro³, pretože podľa Sokrata dobré je krásne (*τὰ γὰρ δὸν καλὸν εἶναι*). Podľa môjho názoru je analogickým spôsobom úžitok viazaný na dobro. Vráťme sa na miesto 210d, kde Platónov Sokrates tvrdí, že človek je dobrý vtedy, ak je užitočný a užitočný je vtedy, ak je múdry. Z uvedeného vyplýva, že len rozumný, múdry človek je užitočný, a teda aj dobrý. Len takého múdreho človeka (odborníka) budú chcieť mať ostatní za priateľa.⁴ Naopak, neužitočného (nemúdreho, nedobrého) človeka nikto za priateľa nechce (210c-d). Na základe uvedeného možno konštatovať, že podľa tohto Platónovho poňatia ľudia vytvárajú priateľské vzťahy len pre vlastný prospech. Inak povedané, priateľstvo zviazané s úžitkom uzatvárajú ľudia, ktorí sa majú radi pre vlastné dobro. Ak vymizne dôvod, prečo

¹ Aj Xenofónov Sokrates akcentuje toto chápanie (Xenofón, 1972, s. 78).

² Tomuto aspektu sa podrobne venuje Versényi (Versényi, 1976, s. 188-190).

³ Platón v *Hippiovi Väčšom* zastáva analogickú pozíciu (*Hippias Väčší*, 297c; 303e-304a).

⁴ Platón aj v dialógu *Ión* argumentuje v prospech odbornosti (530b-c nn).

sa mali radi, teda ak už im priateľ nie je ničím užitočný, priateľstvo zaniká. Možno však takéto priateľstvo označiť za pravé?¹

Vráťme sa však k pôvodnej otázke: Prináša podobné podobnému úžitok či nejaký prospech? Sokratova odpoveď je negatívna a z toho vyplýva záver, podľa ktorého priateľstvo nevzniká medzi podobnými (215a). Z tohto dôvodu Platónov Sokrates skúmanú tézu modifikuje a konštatuje, že dobrý je priateľom dobrému nie na základe ich podobnosti, ale na základe dobra (ὁ δὲ ἀγαθὸς τῷ ἀγαθῷ καὶ ὅσον ἀγαθός) (215a). Avšak na tomto mieste znova naráža na problém, pretože dobrý si je vo svojej доброте sebestačný (ἱκανός). To znamená, že dobrý vo svojej sebestačnosti (κατὰ τὴν ἱκανότητα) nemá v ničom záľúbenie, nemá o nič záujem, takže ani nemiluje a ten, kto nemiluje, nemôže byť ani priateľom. Z uvedeného je zrejmé, že človek, ktorý by bol vždy a za každých okolností dobrý, teda dokonalý, nepotreboval by k svojej existencii nikoho, bol by dokonale sebestačný. Navyše, takéto dokonalé bytosti si navzájom nepreukazujú rešpekt (215b). A pritom je implicitne zrejmé, že podľa Platónovho Sokrata je jedným z hlavných znakov priateľstva vzájomný rešpekt (váženie si jeden druhého). V tejto súvislosti si možno položiť otázku: Veril Platón, že by ľudia niekedy dosiahli stav dokonale dobrých, a tým sebestačných bytostí? Podľa môjho názoru nie, a to z toho dôvodu, že v raných Platónových textoch sa nenachádza žiadna pasáž, ktorá by uvedenú skutočnosť čo i len naznačovala. Komu teda prisudzoval tieto atribúty? Domnievam sa, že Platónov Sokrates za takéto dokonalé bytosti považoval bohov. No nie bohov gréckeho panteónu, ktorí v žiadnom prípade nevykazovali znaky dokonale dobrých bytostí.

2.2. Priateľstvo ako priťahovanie protikladov

Sokrates pokračuje v hľadaní vymedzenia priateľstva analýzou veršov iného básnika, Hesioda: „...na hrnčiara zanevrie hrnčiar a na speváka spevák, na žobráka zas žobrák.“ (*Lysis*, 215c-d). Sokrates teda skúma tézu, podľa ktorej rozdielne osoby, to znamená tie, ktoré si

¹ Túto skutočnosť neskôr analyzoval Aristoteles v diele *Etika Nikomachova*. V tejto súvislosti chcem upozorniť na Vlastosovu štúdiu, v ktorej komparoval „utilitárny“ aspekt priateľstva u Aristotela a Platóna. Pozri: Vlastos, 1973, s. 8-10.

nie sú takmer v ničom podobné, sa naplňajú priateľstvom. Vyjadrené slovami Platónovho Sokrata: „Lebo každá vec vraj túži po svojom opaku, a nie po tom, čo je jej podobné, tak suché po vlhkom, studené po horúcom, horké po sladkom, ostré po tupom, prázdne po naplnení, plné po prázdnoti, a tak obdobne i ostatné veci. Opak je vraj totiž opaku potravou, lebo podobné by nemalo žiaden úžitok z podobného“ (*Lysis*, 215e-216a). Podľa tejto tézy si práve opačné, protikladné veci prinášajú úžitok, a tým vytvárajú medzi sebou vzájomnú väzbu priateľstva. V tejto súvislosti vyvstávajú otázky: Ak niečo alebo niekto vytvára priateľstvo so svojim protikladom, v akom pomere bude priateľské s nepriateľským? Možno sa pýtať ďalej, mohlo by byť dobré so zlým, spravodlivé s nespravodlivým v priateľskom vzťahu? Odpoveď znie: v žiadnom prípade. To znamená, že ani opak so svojim opakom (τὸ ἐναντίον τῷ ἐναντίῳ) nemôžu byť v priateľskom pomere.

2.3. Indiferentizmus

Aká možnosť zostala ešte Sokratovi k dispozícii? V priateľskom pomere k dobrému je to, čo nie je ani zlé, ani dobré (τὸ μήτε κακὸν μήτε ἀγαθόν), ale niečo medzi dobrým a zlým¹ (216c). Platónov Sokrates teda rozlišuje tri rody (τρία ἅττα εἶναι γένη) – dobro, zlo a to, čo nie je ani dobro, ani zlo (indiferentnosť). Sokrates ďalej zdôrazňuje, že to, čo nie je ani dobré, ani zlé (indiferentné) je v priateľskom pomere buď k dobrému, alebo k takému, ako je ono samo (216e). A to z toho dôvodu, že zlé nemôže byť priateľské nikomu a ničomu (na túto skutočnosť som upozornil vyššie). Platónov Sokrates uvádza príklad na takto vymedzené priateľstvo: Telo, ktoré nie je ani dobré, ani zlé sa stáva priateľom lekárskeho vied, ktoré sú dobré, cez svoju chorobu (νόσος), ktorá je tým zlým (217a-b). To znamená, že práve to, čo nie je ani dobro, ani zlo (telo) sa stáva priateľom dobrého (lekára) kvôli zlému (chorobe).² Inak povedané, ak chce ani dobré, ani zlé

¹ Ďalším možným riešením je, že milé a priateľské je to, čo je krásne (τὸ καλὸν φίλον εἶναι) (216c). Na tomto mieste by bolo vhodné vymedziť obsah pojmu krásy (καλός), ale Platón sa o to pokúša, aj keď neúspešne, v inom diele (*Hippias Vášči*).

² Analogicky je tomu aj v druhom príklade, ktorý používa Platónov Sokrates, v príklade nevedenia (ἄγνοια).

(indiferentné) dosiahnuť dobré, nevyhnutne potrebuje zlé. Na základe uvedeného možno konštatovať, že aj v tomto prípade je akcentovaný motív potreby (užitočnosti). Sokrates v tomto momente nadšene vyhlasuje: „...nad všetky pochybnosti sme našli, Lysis a Menexenos, čo je priateľské a čo nie. Tvrdíme totiž, že to, čo nie je ani zlé, ani dobré, je pre prítomnosť zla priateľom dobrému (*διὰ κακοῦ παρουσίαν τοῦ ἀγαθοῦ φίλον εἶναι*), nech už ide o dušu alebo o telo i všade inde.“ (Lysis, 218b-c). Napriek radosti, s akou Sokrates vymedzil priateľstvo pomocou neutrálu, následne spochybňuje aj toto vymedzenie.

2.4. Aká je príčina a účel priateľstva?

Sokrates vo svojich úvahách pokračuje tým, že sa vracia k problému príčiny (*διὰ τι*) a účelu (*ἕνεκά του*) priateľstva, ktorý bol načrtnutý na mieste 217a. Platónov Sokrates kladie otázku, či má priateľstvo nejakú príčinu a nejaký účel (218d). Použil príklad: Ak je chorý priateľom lekára, tak príčinou tohto priateľstva je choroba (*νόσος*) a jeho účelom je zdravie. Choroba je v tomto prípade príčinou a predstavuje zlo. Zdravie je účelom (cieľom), vďaka ktorému vzniklo priateľstvo, a tým predstavuje dobro. Zdravie je teda vec priateľská a choroba nepriateľská. Podľa Sokrata je nepriateľská, zlá vec príčinou vzniku priateľstva za účelom veci dobrej, priateľskej, a teda to, čo nie je ani dobré, ani zlé (indiferentné), je v priateľskom pomere k dobrému. Platónov Sokrates teda tvrdí: „...príčinou priateľstva k veci priateľskej je vec nepriateľská a účelom vec priateľská.“ (Lysis, 219b). Toto tvrdenie by ale viedlo k záveru, že priateľské je v priateľskom pomere k priateľskému, a teda že podobné je priateľské podobnému, čo už raz Sokrates zamietol s tým, že dobré si je predsa sebestačné a z tohto dôvodu nepotrebuje nič iné, ani priateľov a priateľstvo. Aby sa Sokrates vyhol tomuto záveru, zavádza do svojej argumentácie účel (*ἕνεκά του*). Len vtedy môže konštatovať, že lekárstvo je nám priateľsky milé, ale pre nejaký účel, pričom tým účelom je to, čo je priateľsky milé, teda zdravie. Za takýchto okolností by sme mohli tvrdiť, že priateľstvo vzniká tam, kde príčinou je nejaké zlo či zlá a účelom je nejaká milá vec alebo milé veci. V tejto súvislosti vyvstáva otázka, ako vzniká to milé? Milé sa stáva milým z určitej

príčiny (διὰ τι) a vzhľadom k určitému účelu (ἐνεκά του). Vzťah medzi príčinou a účelom môže byť stupňovitý, to znamená, že tento proces je charakteristický striedaním nejakého priateľského účelu iným priateľským účelom, a tak to môže pokračovať donekonečna (nekonečný regres). Z tohto dôvodu je nutné nájsť v tomto procese nejaký počiatok.

2.5. Prvé milé

Uchopenie počiatku je možné vtedy, ak sa zameriame na skúmanie toho, čo je prvé milé¹ (ὅ ἐστιν πρῶτον φίλον) (219c). Čo možno o ňom vypovedať? Toto prvé milovaniahodné vystupuje ako počiatok (ἀρχή) a účel všetkých ostatných priateľských vzťahov. Prvé milé je charakteristické aj tým, že už nemá žiaden účel, ono je posledným účelom. V porovnaní s ním je všetko ostatné milovaniahodné (priateľské vzťahy) len jeho klamným odleskom. Všetky ostatné milovaniahodné veci, odvodené od prvého milovaniahodného, môžu byť len klamom alebo jeho odrazom a vznikajú podľa toho, aký je účel. Platónov Sokrates uvádza príklad: často si myslíme, že máme radi zlato alebo striebro, ale v skutočnosti to tak nie je, lebo najdrahšie je nám práve to, prečo si toto zlato a striebro zadovažujeme (príčina chcenia zlata a striebra) (220a). To znamená, že zlato a striebro nie je to prvé milé, ale prvá milá príčina je možnosť, ktorú nám vlastníctvo zlata a striebra dáva (napr. zaobstarávať si prostredníctvom toho veci, ktoré nám spôsobujú potešenie a radosť, úžitok) a práve to je to prvé milé. Zlato a striebro slúži len ako prostriedok na dosiahnutie nášho cieľa, slúži na splnenie nášho účelu. To isté platí podľa Sokrata aj pre priateľstvo. Priateľsky milé je teda to, čo je cieľom všetkých ostatných priateľstiev. Z tohto poňatia podľa Telohovej interpretácie vyplýva, že tu existuje akýsi „konečný priateľ“, ktorého môžeme považovať za skutočného priateľa a ku ktorému smerujú všetky takzvané priateľstvá (Teloh, 1986, s. 78). Vyjadrené iným spôsobom, skutočné priateľstvo vzniká na základe čiastkových priateľstiev, ktoré sú len prostriedkami slúžiacimi na do-

¹ Toto poňatie neskôr vyúsťuje do originálnej Platónovej koncepcie ideí. Na základe tejto skutočnosti sa domnievam, že dialóg *Lysis* patrí do takzvaného prechodného obdobia v Platónovej tvorbe.

siahnutie tohto prvého milého priateľstva, ktoré je účelom. Našou snahou, podľa Sokrata, by teda malo byť nájsť to, čo je prvé milé – skutočne milé (τὸ πρῶτον φίλον) (220b). V tejto súvislosti vyvstáva otázka: Môže byť prvou príčinou (prvým milým) priateľstva zlo?

Platónov Sokrates rozvíja úvahy o tejto otázke, ak by podľa neho neexistovalo zlo (220c), ale iba dobro a to, čo nie je ani dobré, ani zlé (indiferentné), dobro samo osebe (αὐτὸ κατ' ἐαυτό) by nám bolo nepotrebné. Dôvodom je, že po odstránení zla by sme nemilovali dobro. To podľa Sokrata znamená, že dobro samo osebe neprináša žiaden úžitok ani prospech (220d). Zlo nám škodí a dobro je to, ktoré nám poskytuje pomoc. Dobro je teda prospešné ako liek proti zlu. Ale len prostredníctvom zla je pre nás dobro užitočným, a teda len cez zlo môžeme milovať dobro. Tak ako dobré je dobrým len cez zlo, analogicky je aj milé milým len cez prítomnosť a existenciu nemilého. Z tohto poňatia vyplýva, že práve zlo (nemilé) je príčinou toho, prečo milujeme dobro (milé). Na základe uvedeného možno skonštatovať dve zásadné skutočnosti. Po prvé, existencia zla nerobí človeka (chápaného ako neutrál) automaticky zlým, naopak, prebúdza v ňom túžbu po dobre. Človek častokrát balansuje medzi dobrom a zlom a záleží na ňom, ktorej alternatíve dá prednosť. Platón teda zdôrazňuje zodpovednosť za vlastné smerovanie, ale i istý aspekt slobody človeka. Po druhé, zlo je v tomto poňatí chápané len ako nedostatok dobra. To znamená, že zlo je voči dobru len relatívne, je len absenciou dobra.

Vrátim sa však k Sokratovej hypotéze, v ktorej uvažuje o neexistencii zla. V takomto prípade by zostali len veci dobré a tie, ktoré nie sú ani dobré, ani zlé (indiferentné). Mohol by človek v takejto situácii niečo milovať? Áno, a to z toho dôvodu, že práve takéto veci môžu byť pre človeka predmetom túžby, a teda sú preňho priateľsky milé. Ako príklad Platónov Sokrates uvádza žiadosti, ktoré nie sú ani dobré, ani zlé (221a-c). To znamená, že ak človek po niečom túži, má v sebe žiadosť a túžbu, nie je teda možné, aby to, po čom túži, nemiloval. No ak je zlo príčinou toho, že sú isté veci milé, a ak táto príčina zmizne, nie je možné, aby ďalej jestvovalo to, čo vzniká následkom tejto príčiny (priateľstvo). A ako som dokazoval vyššie, Sokrates predsa tvrdil, že zlo je príčinou toho, že to, čo nie je ani dobré, ani zlé (indiferentné), miluje dobro. Z tohto dôvodu nie je možné,

aby bolo zlo príčinou priateľstva (221c-d), a preto jeho príčinou musí byť niečo iné.

3. Pederastické priateľstvo

V nasledujúcich riadkoch sa budem venovať druhému typu priateľstva, ktoré sa vyznačuje užším chápaním. Najskôr v stručnosti predstavím tento typ priateľstva. V klasickom období sa pederastické priateľstvá uzatvárali medzi príslušníkmi aristokracie. Tento typ priateľstva vznikal medzi dospelým mužom (*ἐραστής*) a mládencom (*παιδικά*) medzi dvanástym až osemnástym rokom života.¹ Ako je zrejmé aj z Platónovho dialógu *Lysis*, išlo o asymetrický vzťah, kde mladší nasleduje staršieho (210b, d). V tomto vzťahu musel *ἐραστής* získať svojho *παιδικά*, pričom sa tento proces často prirovnával k lovu (206a).² Ak *ἐραστής* získal svojho *παιδικά*, mal k nemu povinnosti vo forme výučby, rád, výchovy, ochrany až dovtedy, pokiaľ sa z jeho chránenca nestal plnoprávny občan. Za tieto edukačné a socializačné služby *ἐραστής* očakával mládenčovu náklonnosť, najmä sexuálnu. Skutočne milujúci bol v tomto vzťahu len *ἐραστής*, jeho mladému spoločníkovi neprislúchalo milovať (*ἐρᾶν*) svojho milovníka. *Παιδικά* sa svojmu tutorovi neoddával okamžite, naopak, ten si objekt svojej túžby musel získavať dlhotrvajúcim dvorením (príklad Lysida a Hippothalesa).

3.1. Vznik pederastického priateľstva na základe vzťahu milovaného a milujúceho

Otázku vzniku pederastického priateľstva rieši Platónov Sokrates na príklade vzťahu Hippothalesa, ktorý túži po mládencovi (*νεός*) Lysidovi. Hippothalesovým cieľom je získať Lysida za svojho *παιδικά*. No jeho doterajšie pokusy neslávili úspech. Z tohto dôvodu sa obracia o pomoc k Sokratovi, ktorý prechádza okolo a chváli sa tým, že vie rozpoznať (*γινώμμαι*) milujúceho a milovaného (204c). Sokrates skritizuje dovtedajší Hippothalesov postup, akým chcel získať Lysida. Ná-

¹ K analýze tohto problému pozri Cohen, 1987 a Golden, 1984.

² Aj Xenofónov Sokrates sa vyjadril, že priateľa (v širokom gréckom chápaní) treba uloviť (Xenofón, 1972, s. 79; 83; 85).

sledne sa podujme ukázať mu, akým spôsobom si treba získať svojho παιδικά.

Po úvodnom rozhovore s Lysidom, v ktorom Sokrates ukázal Hipothalesovi, že milovník má toho, koho miluje (ale ešte nie je „jeho“) znižovať a robiť ho skromným (210e), sa Sokrates obracia na Lysidovho bratranca Menexena. V rozhovore s ním rieši problematiku priateľstva na pozadí lásky (ἔρως), presnejšie na pozadí vzťahu milovaného (A) a milujúceho (B). Platónov Sokrates sa pýta Menexena: keď niekto niekoho miluje (φίλει), kto sa komu stáva priateľom (φίλος), či milovaný milujúcemu (ὁ φιλῶν τοῦ φιλουμένου) ($A \rightarrow B$) alebo milujúci milovanému (ὁ φιλούμενος τοῦ φιλοῦντος) ($B \rightarrow A$) (212a-b)? Menexenos na to odpovedá, že v tom nepozoruje žiaden rozdiel. No Sokrates namieta a argumentuje tým, že predsa môže nastať aj taký prípad, keď iba jeden z dvoch miluje. Milovaný nemusí milujúceho milovať, dokonca ho môže i nenávidieť ($A \rightarrow xB$): „Niečo takéto asi, ako sa zdá, niekedy zažívajú i erotickí milovníci vo svojom milostnom pomere, lebo pritom, že milujú ako možno najviac, jedni sa domnievajú, že ich láska nie je opätovaná, druhí potom, že sú dokonca nenávidení.“ (Lysis, 212b-c). Menexenos so Sokratom napokon dochádzajú k záveru, že žiaden z dvoch nie je inému priateľom, pokiaľ sa obaja navzájom nemilujú ($A \leftrightarrow B$) (212d), čím vlastne popierajú predchádzajúce stanovisko, keď tvrdili, že na priateľstvo stačí už to, ak aspoň jeden z dvoch vo vzťahu miluje, a tým sa stávajú priatelia (φίλοι). Na základe uvedeného možno konštatovať, že pre milujúceho nejestvuje žiadne priateľstvo, pokiaľ medzi milovaným (A) a milujúcim (B) nie je vzájomná láska. Vyjadrené iným spôsobom, medzi dvomi ľuďmi nevznikne priateľstvo, pokiaľ milujúcemu (B) nie je jeho láska milovaným (A) opätovaná ($A \leftrightarrow B$).¹ A teda každý z nich je milovaný i milujúci zároveň.

¹ Sokrates však aj na toto tvrdenie nachádza výnimku, ktorá ho vyvracia. Uvádza príklad milujúcich rodičov (B) vo vzťahu k milovaným deťom (A), ktoré ešte ako malé nedokážu vo všetkých prípadoch oceniť rodičovskú lásku (ak im rodičia bránia konať niečo, po čom oni túžia), a za trest rodičov nenávidia ($A \rightarrow xB$). Aj napriek nenávisti zo strany detí sú rodičom oni najmilšie ($B \rightarrow A$). V tomto prípade Sokrates poukazuje na prípad, kedy milujúci je milovaným nenávidený ($A \rightarrow xB$) a aj napriek tejto jednostrannosti je tu stále prítomná láska, a teda aj priateľstvo. Podľa tejto úva-

3.2. Túžba

Ako som už konštatoval, v ďalšom skúmaní priateľstva (od miesta 214a) Sokrates opustil svoje úzke (pederastické) chápanie a tento problém analyzoval v širokom chápaní priateľstva. V poslednej časti dialógu (od miesta 221b) sa Platón opätovne vracia k úzkemu chápaniu priateľstva v jeho pederastickej podobe. V tomto poslednom Sokratovom pokuse vymedziť priateľstvo spája tento fenomén s láskou. Kardinálnu otázku tohto skúmania môžem vyjadriť nasledovne: Čo priateľstvo a lásku spôsobuje? Čo je teda príčinou priateľstva? V prvej fáze skúmania sa zdá, že je to túžba (*ἐπιθυμία*). Podľa Platónovho Sokrata ten, čo túži (subjekt túžby) (*τὸ ἐπιθυμοῦν*), je v priateľskom pomere k predmetu svojej túžby a túži po tom (*ἐπιθυμεῖ*), čo mu chýba, čo sa mu nedostáva (*οὐ ἂν ἐνδεὲς ἦ*) (221d). Čoho sa mu nedostáva? Čo mu chýba? To, čo je mu odňaté, čoho bol zbavený (*οὐ ἂν τι ἀφαιρῆται*) (221e). Z uvedeného vyplýva, že túžba nie je tou hľadanou príčinou priateľstva. Má napriek tomu túžba nejaký zmysel alebo funkciu? Túžba plní funkciu naplňovať náš vzťah k prvému milému, k tomu, čo je nám vlastné (*τοῦ οἰκείου*). Čo je ľudom vlastné? To, čo im je odňaté, je im niečím blízke, vlastné. Na základe uvedeného môžem konštatovať, že nedostatok toho, po čom túžime, spôsobuje vznik priateľstva. Inak povedané, postrádajúci miluje práve to, čo mu chýba (čo postráda). Postrádajúcim (ten, komu niečo chýba) sa stáva ten, komu sa niečo odoberá (ak mu je to odobraté, následne mu to musí chýbať). Z tohto dôvodu Sokrates konštatuje, že láska, priateľstvo a túžba (*ὅ τε ἔρως καὶ φιλία καὶ ἡ ἐπιθυμία*) sa vzťahuje k tomu, čo je človeku vlastné (*τοῦ οἰκείου*). Toto poňatie sa v diferencii k predchádzajúcim vyznačuje

hy nie je priateľom milujúci, ale milovaný a nepriateľom nie je nenávidený, ale nenávidiaci. Dieťa je v tomto prípade aj priateľom, aj nepriateľom zároveň. Platónov Sokrates dochádza k záveru: „...človek je mnohokrát priateľom tomu, čo mu nie je priateľské, mnohokrát aj tomu, čo mu je nepriateľské, kedykoľvek totiž miluje to, čo jeho nemiluje alebo aj to, čo ho nenávidí; potom mnohokrát je nepriateľom tomu, čo mu nie je nepriateľské alebo aj tomu, čo mu je priateľské, kedykoľvek totiž nenávidí to, čo jeho nemá v nenávisti alebo aj to, čo ho miluje.“ (*Lysis*, 213b-c).

tým, že v ňom nie je priateľstvo chápané účelovo, ale vychádza z naplnenia ľudskej túžby po tom, čo jej je vlastné.

Na základe predchádzajúcich úvah Sokrates dochádza k záveru, že priatelia si musia byť „prirodzene vlastní“ (φύσει πῆ οἰκεῖται) (221e). Platónov Sokrates to vyjadruje slovami: „A ak niekto po niekom druhom túži, chlapci, alebo ho miluje (ἐρᾷ), nikdy by netúžil ani nemiloval, ani nebol priateľom, keby nebol milovanému (τῷ ἐρωμένῳ) akosi príbuzný (οἰκεῖος πῆ) buď dušou (ψυχῇ), alebo niektorou duševnou vlastnosťou (τῆς ψυχῆς ἡθους), alebo povahou, alebo vonkajšou podobou (εἶδος).“ (Lysis, 221e-222a). Inak povedané, láska, túžba a priateľstvo vzniká medzi dvoma, ktorí sú si povahovo príbuzní alebo sa v niečom podobajú. Prirodzenosť oboch sa vyznačuje túžbou po tom, čo im bolo vlastné a bolo jej to odobraté (221e-222a). Otázka teda znie: Čo je to, čo bolo človeku vlastné a bolo mu to odobraté? Platónov Sokrates neposkytol explicitnú odpoveď, no implicitne je zrejmé, že je to dobro. No odpoveď na otázku, prečo bolo dobro človeku odobraté, nie je v dialógu prítomná ani implicitne.

Predchádzajúce úvahy Platónov Sokrates aplikuje na vzťah medzi milovaným a milujúcim, potom pravý milenec (skutočne milujúci) (γυνήσιον ἐραστήν) by mal byť spätne od predmetu svojej lásky milovaný (φιλεῖσθαι ὑπὸ τῶν παιδικῶν), ide teda o vzájomný (symetrický) vzťah. V tejto súvislosti je potrebné zdôrazniť dve zásadné skutočnosti. Po prvé, Sokrates sa uvedenou myšlienkou stavia proti zaužívanej spoločenskej norme, ktorá chápala pederastické priateľstvo ako asymetrický vzťah. Po druhé, ako dokazuje miesto 222a, ak Sokrates uvažuje o tomto type priateľstva, nehovorí o ňom ako o vzťahu založenom na telesnosti, ale ako o vzťahu založenom na duševnej spriaznenosti či príbuznosti¹. „Vychovávateľ“ teda nemá uzatvárať priateľstvá s „vychovávaným“ v očakávaní nejakej (sexuálnej) odmeny. Právě priateľstvo nemôže stáť na princípe utilitarity. Ako dokazuje Hoerber, právě priateľstvo v dialógu *Lysis* nie je založené na užitočnosti, ale uskutočňuje sa medzi dobrými ľuďmi (Hoerber, 1959, s. 23-26).

¹ Analogické konštatovanie, vyjadrené v negatívnej podobe, vkladá Xenofón Sokratovi: „...k mojim znalostiam nepatrí vedieť, ako primäť krásnych ľudí, aby zniesli toho, kto po nich vzťahuje ruky.“ (Xenofón, 1972, s. 83).

Platónov Sokrates v ďalšom skúmaní poukazuje na otázku, či je nutné chápať pojmy „vlastné“ (τὸ οἰκεῖον) a „podobné“ (τοῦ ὁμοίου) ako rozdielne alebo ako totožné (222b-c). Ak by boli obidva pojmy totožné, potom by sme narazili na predchádzajúce tvrdenie, podľa ktorého podobné podobnému nemôže prinášať žiaden úžitok, a tak medzi nimi nemôže vzniknúť ani priateľstvo. Z tohto dôvodu začal Sokrates skúmať druhú alternatívu, podľa ktorej sú oba pojmy odlišné. A práve v tomto bode sa Sokrates spolu s Lysidom a Menexenom vracajú vo svojom skúmaní späť k predchádzajúcim tvrdeniam, ktoré už popreli. A to z toho dôvodu, že Lysis s Menexenom chápu „vlastné“ príliš úzko ako príbuzné (dobro – dobro; zlo – zlo). To znamená, že zabudli na to, že Sokrates definoval „vlastné“ ako to, čo sa človeku nedostáva (οὐδ' ἂν ἐνδεὲς ᾗ), teda ako to, čoho bol zbavený (οὐδ' ἂν τι ἀφαιρηταί).

Záver

Napriek tomu, že Sokrates ponúkol viacero možností definovať, čo je priateľstvo, ani jedna alternatíva sa nestala definitívnou. Dialóg sa končí slovami Sokrata, ktoré potvrdzujú, že vymedzenie pojmu priateľstva zostalo naďalej nedoriešené a problém zostal otvorený: „Chcem teda, ako robia odborníci na súdoch, zhrnúť všetko, čo bolo povedané. Ak ani milovaní, ani milujúci, ani podobní, ani nepodobní, ani dobrí, ani príbuzní, ani tie ostatné druhy, ktoré sme prebrali – ja si to totiž pre veľké množstvo už nepamätám –, nuž ak nič z toho nie je priateľské, ja už nemám čo povedať.“ (Lysis, 222e). Možno na základe uvedeného vysloviť záver, že Sokrates popieral význam priateľstva? To v žiadnom prípade, ako dokazuje miesto 211e-212a, opak je pravdou. No dôležité je diferencovať, o akom type priateľstva Platónov Sokrates uvažuje.

Ak uvažuje o pederastickom type, potom na základe predchádzajúcej analýzy možno konštatovať nasledovné: pederastické priateľstvo je 1) založené na jednostrannom, asymetrickom vzťahu ($A \rightarrow B$), kde A (ἐραστής) nielen nie je milovaný, ale môže byť aj nenávidený ($B \rightarrow xA$); 2) otázku vzniku pederastického priateľstva rozdelím na dve časti, odlišené podľa osôb: 2a) zo strany staršieho, aktívneho aktéra (ἐραστής) vzniká priateľstvo najmä z túžby po telesnom ukojení; 2b)

zo strany mladšieho, pasívneho aktéra (*παιδικά*) priateľstvo vzniká z túžby po socializovaní sa do spoločnosti dospelých mužov; 3) z bodov 2a) a 2b) vyplýva, že tento typ priateľstva je viazaný na úžitok. O tomto type priateľstva možno konštatovať, že je zviazané s úžitkom a uzatvárajú ho ľudia, ktorí sa majú radi pre vlastný prospech. To znamená, že ak vymizne dôvod, prečo sa mali radi, teda ak už im priateľ nie je ničím užitočný, priateľstvo zaniká.

O nepederastickom type priateľstva možno vypovedať nasledovné: 1) je založené na obojstrannom, symetrickom a vzájomnom vzťahu ($A \leftrightarrow B$); 2) vzniká z túžby oboch členov po dobre a dobro je tým, čo je priateľom vlastné; 3) nie je viazané na úžitok, posledným účelom pre oboch aktérov je dobro.¹ Toto dobro sa dosahuje vtedy, ak si obaja aktéri priateľstva zdokonaľujú duše. Podľa Telohovho názoru: „Leitmotívom [dialógu] *Lysis* je, že múdrosť je najvyšším objektom lásky a skutočného priateľstva, ľudské priateľstvo je dobré dovtedy, kým podporuje nadobúdanie múdrosti.“ (Teloh, 1986, s. 74). Na základe uvedeného možno konštatovať, že skutočné, pravé priateľstvo je také, ktoré zodpovedá nepederastickému typu.

LITERATÚRA

- COHEN, D. (1987): „Law, Society and Homosexuality in Classical Athens.” In: *Past and Present*, 17/1987, pp. 3-21.
- GOLDEN, M. (1984): „Slavery and Homosexuality in Athens.” In: *Phoenix*, 38/1984, pp. 308-324.
- HOERBER, R. G. (1959): „Plato`s *Lysis*.” In: *Phronesis*, Vol. IV, 1959, pp. 15-28.
- KALAŠ, A. (2005): „Helenizmus – nové výzvy gréckej filozofie.“ In: *Studia philosophica*. Sborník prací filozofické fakulty Brněnskej Univerzity. B 52, Brno : FF MU, s. 69-79.

¹ Exemplárnym príkladom „neutilitaristického“ typu priateľstva možno nazvať aj špecifický na vzájomnej úcte, starostlivosti a rešpekte založený vzťah Epikura k žiakom v jeho „záhrade“. Osobná forma Epikurových listov, ktoré sú pre nás zdrojom poznania jeho filozofie, dáva podľa A. Kalaša tušiť jeho „...priam pastorálnu starostlivosť o ovečky v epikurovskom košari.“ (Kalaš, 2005, s. 77).

- LIDDELL, H. G. – SCOTT, R. (1996): *Greek-English Lexicon*. Oxford : Clarendon Press.
- PLATÓN (1995): „Lysis.“ In: PLATÓN: *Charmidés. Lachés. Lysis. Theagés*. Preložil F. Novotný, Praha : OIKOYMENH, s. 89-119.
- PLATÓN (1996a): „Hippias Větší.“ In: PLATÓN: *Hippias Větší, Hippias Menší, Ión, Menexenos*. Preložil F. Novotný, Praha : OIKOYMENH, s. 13-47.
- PLATÓN (1996b): „Ión.“ In: PLATÓN: *Hippias Větší, Hippias Menší, Ión, Menexenos*. Preložil F. Novotný, Praha : OIKOYMENH, s. 83-100.
- TELOH, H. (1986): *Socratic Education in Plato`s Early Dialogues*. Notre Dame : University of Notre Dame Press.
- VERSÉNYI, L. (1976): „Plato`s Lysis.“ In: *Phronesis*, Vol. XXI/1976, pp. 185-198.
- VLASTOS, G. (1973): „The Individual as Object of Love in Plato.“ In: *Platonic Studies*. Princeton : Princeton University Press, pp. 3-42.
- XENOFÓN (1972): *Vzpomínky na Sókrata*. Preložil V. Bahník, Praha: Svoboda.

DIALEKTYKA SOKRATEJSKA W ŚWIECLE PLATOŃSKIEGO „TEAJTETA”

Dariusz Olesiński

Z punktu widzenia interesującego nas zagadnienia - określenia sensu i zakresu dialektyki Sokratejskiej – „Teajtet” stanowi doskonały materiał badawczy, gdyż jest istotnym dialogiem w kwestii tzw. „problemu sokratejskiego”, czyli wskazania linii demarkacyjnej między poglądami Sokratesa a samego Platona. Chociaż bowiem zalicza się go do środkowego, a nawet późnośrodkowego etapu twórczości Platona, w którym dysponował on już rozwiniętą koncepcją idei oraz spójną koncepcją epistemologiczną (najdobitniej przedstawioną w VI i VII księdze „Państwa”), to jednak jest on od początku do końca skonstruowany w duchu wczesnych dialogów „sokratejsko-eleńskich”. Stąd, rozpatrując w nim przewodni problem – „czym jest wiedza?” – Platon nie dochodzi do pozytywnej konkluzji, i co znamienne, nie wykorzystuje własnych ustaleń ontologicznych i epistemologicznych, które mogłyby taki pozytywny rezultat zapewnić.

Dlatego też Sokrates, występując w dialogu w typowej dla siebie roli przewodnika prowadzącego dialektyczne badania, choć doprowadza w nich do rozpoznawalnych w świetle platonizmu rozwiązań, nie jest jednak w stanie sam ich wyartykułować – właśnie z powodu niedysponowania Platońską, dojrzałą ontologią idei. Platon zdaje się w ten sposób wskazywać i podkreślać ten istotny moment, w którym jego filozofia przekroczyła ramy i ograniczenia dialektyki Sokratejskiej, nie ukrywając zarazem, że jego własny wkład w rozwój filozofii jest naturalnym rozwinięciem dokonań samego Sokratesa.¹ W istocie bowiem, dopiero w świetle Platońskich, pozytywnych rezultatów przezwyciężenia Sokratejskiej aporetyki, możemy adekwatnie zrozumieć sens i rolę, jaką odegrała filozofia Sokratesa.

¹ Zob. Sedley D: *The Midwife of Platonism. Text and Subtext in Plato's Theaetetus*. Clarendon Press, Oxford 2004, s. 8 i nast.

Problem wiedzy, jako przewodni temat dialogu, wydaje się świadomie i doskonale przez Platona dobrany do przeprowadzenia rozrachunku z dziedzictwem sokratejskim, zwłaszcza wzięwszy pod uwagę, iż jest to jeden z centralnych motywów filozofii jego nauczyciela. Charakteryzując w dialogu swoją „sztukę położniczą” (τέχνη τῆς μαιεύσεως), Sokrates stwierdza, że „rodzić nie umie mądrości” (ἄγονός εἰμι σοφίας).¹ Potem przyznaje: „Innych pytam, a sam nic nie odpowiadam (ἀποφαίνομαι) w żadnej sprawie”², i dodaje następnie: „Jestem ci ja sam nie całkiem mądry (οὐ πάνυ τι σοφός), nigdy nic takiego nie znalazł, co by moja dusza urodziła”.³

Zatem podobnie jak w innych dialogach, Sokrates przedstawia tu siebie jako nieposiadającego wiedzy („bezpłodnego”). Owo wyznanie niewiedzy bywało interpretowane rozmaicie; dla jego wyjaśnienia wskazywano na konieczność odróżnienia wiedzy od opinii, czy też słabszego i mocnego rozumienia wiedzy, jak też doszukiwano się tu przejawu Sokratejskiej ironii.⁴ Istotnej wskazówki dla właściwego zrozumienia tego problemu dostarcza jednak przytoczone wcześniej określenie οὐ πάνυ τι σοφός – tzn. „nie w pełni”, czy też „nie całkowicie” mądry. Należy je rozumieć w ten sposób, iż Sokrates nie posiada co prawda wiedzy, którą mógłby sam rodzić (i w tym sensie jest „bezpłodny”), tym niemniej posiada jednak jakiś element wiedzy, ten choćby, który pozwala mu na praktykowanie jego „sztuki położniczej”. Pośrednio potwierdza to już fakt, że chociaż – zgodnie z wcześniejszym przytoczonym fragmentem (150c5-6) – unika formułowania własnych twierdzeń o czymkolwiek (a tym samym zajmowania własnego stanowiska), to przecież cały fragment dotyczący jego maieutyki (150b – 151d) dowodzi, że nie unika twierdzeń ją opisujących, i że zajmuje wyraźne stanowisko w jej sprawie.

Co więcej – Sokrates wprost twierdzi, że maieutyka jest jedyną umiejętnością (τέχνη), którą on posiada i stosuje: “[...] żaden argument nie wychodzi ode mnie, tylko zawsze od tego, który ze mną

¹ Platon: *Teajtet*, 150c4. Tłum. W. Witwicki.

² Ibidem, 150c5-6.

³ Ibidem, 150d1.

⁴ Zob. Vlastos G.: *Socratic Studies*. Cambridge University Press, Cambridge 1994, s. 39 i nast.

rozmawia, a ja nic więcej nie umiem (ἐγὼ δὲ οὐδὲν ἐπίσταμαι), tylko tak po krótku myśl od drugiego, od mądrego człowieka wziąć i odebrać ją, jak się należy”.¹ Zatem „bezpłodność” Sokratesa nie dotyczy samej sztuki położniczej; ona bowiem stanowi ten załączek wiedzy, który nadaje właściwy sens jego mądrości. Spróbujmy bliżej scharakteryzować ową Sokratejską τέχνη.

Kiedy Teajtet pyta Sokratesa, co rozumie przez myślenie (διάνοια), ten odpowiada: „Rozmowę (Λόγον), którą dusza sama z sobą prowadzi, cokolwiek weźmie pod uwagę. [...] Tylko tak mi się przedstawia dusza, kiedy rozmyśla – że niby rozmawia – sama sobie zadaje pytania (ἐρωτῶσα) i odpowiedzi (ἀποκρινομένη), i mówi „tak” i mówi „nie”.² Zależność sztuki maieutycznej od struktury pytanie – odpowiedź (jako wyznaczającej właściwy sposób badania pojęć zmierzających do ich definicji) prowadzi zatem Sokratesa do odkrycia, że analogiczną strukturę ma samo myślenie, i w takiej też strukturze może być ono wyrażane. A tym samym, że zarówno myślenie, jak i metoda maieutyczna, podlegają ogólnemu schematowi dialektycznemu.

Jest to zarazem istotny moment w różnicowaniu się Sokratejskiego oraz Platońskiego pojmowania dialektyki. Uczeń Sokratesa pójdzie bowiem dalej tropem dialektyki rozumianej przede wszystkim jako dyskurs i dialogizacja pojęć, czyniąc z niej podstawową metodę myśliciela budującego system filozoficzny (resp. ontologiczny). I odmiennie niż jego mistrz, którego metoda ma charakter aporetyczny – za pomocą dialektyki będzie dążył do ostatecznego uniesprzecznienia i uzasadnienia wiedzy (ἐπιστήμη). Tymczasem Sokrates, uświadamiając sobie dialogiczną naturę myślenia jako uwewnętrznionego dyskursu pojęć, nie robi z tego właściwie żadnego użytku; gdyż pierwszorzędnym sensem dialektyki pozostaje dla niego maieutyka, a zatem umiejętność z konieczności spełniająca się w żywym kontakcie z umysłem rozmówcy, i ze względu na swój pozateoretyczny cel – ukie-
runkowana na zewnętrzną rzeczywistość społeczną.

„Memorabilia” Ksenofonta (4.5.12) zwierają cenną – w tym kontekście – uwagę, iż Sokrates wiązał znaczenie „dialektyki” (διαλεγεῖν)

¹ Platon: *Teajtet*, 161b1-5. Zob. też 210c4-6.

² Ibidem, 189e6-190a1.

ze słowem „dyskusja” (*διαλέγεσθαι*), przez które rozumiał: „zbierać się wspólnie, żeby roztrząsać podług rodzajów rzeczy” (*συνιόντας κοινῇ βουλευέσθαι διαλέγοντας κατὰ γένη τὰ πράγματα*), ponieważ postępowanie takie służyło gromadzeniu się wielu ludzi, wymianie poglądów, wspólnemu naradzaniu się i dochodzeniu do definicji. Dialektykę Sokratesa właściwie rozumieć zatem trzeba w sensie „wspólnego badania” – *κοινῇ ζητεῖν*, które domaga się innego, i może służyć tylko innemu.¹

Dlatego też Sokrates, podkreślając, że nie jest brzemienny w wiedzę, przyznaje tym samym, że maieutyka jemu samemu wiedzy nie daje, i że dla poszukiwania prawdy potrzebuje drugiego człowieka jako swego rozmówcy. Co więcej, twierdzi, iż nawet jeśli człowiek osiąga jakiś rezultat w samotnym myśleniu (w „rozmowie duszy samej z sobą”), to powinien go zweryfikować w rozmowie z kimś drugim. Potrzebę przedstawiania swych zdobyczy innym, i potwierdzenia ich wraz z innymi uważa zresztą za powszechną i naturalną: „We dwójkę jakoś łatwiej nam, ludziom, idzie każda robota i słowo, i myśl i poszukiwanie, a człowiek sam, kiedy co wymyśli, zaraz chodzi i szuka, póki nie znajdzie, komu by to pokazać, i z kim by się utwierdzić w przekonaniu”.²

Żywe pytanie – żywa odpowiedź: oto co napędza i wyznacza strukturę Sokratejskiej dialektyki. Przy czym za wstępny etap owego procesu można uznać elenktikę – jako swoiste „doprowadzenie do bólów porodowych”, a tym samym przygotowanie do rodzenia, czyli do maieutyki jako właściwej części dialektyki. Istotą *ἐλεγχος* („zbijania”) jest bowiem przekonanie rozmówcy, że nic nie wie, choć myślał, że wie. W „Menonie” dowiadujemy się, że bezpośredni skutek jej działania jest jak kontakt z drętwą – przypomina wstrząs elektryczny i odrętwienie umysłu prowadzące do stanu zwątpienia.³

Ciekawą metaforę Sokratejskiej metody i sposobu jej oddziaływania znajdujemy również w „Eutyfronie”, gdzie Sokrates stwierdza, iż dysponuje pewną umiejętnością (*τέχνη*), podobną do boskiej sztuki

¹ Zob. Guthrie W.K.C.: *Sokrates*. Fundacja Aletheia, Warszawa 2000, s. 157-158.

² Platon: *Protagoras*, 348d1-4. Tłum. W. Witwicki.

³ Zob. Platon: *Menon*, 79e-80a.

posiadanej przez jego przodka Dedala, a jest nią właśnie umiejętność dialektyczna, związana z elenktyczną „destabilizacją” logosu rozmówcy. Poddany jej oddziaływaniu Eutyfron, nie radząc sobie z kolejną próbą zdefiniowania poszukiwanej istoty pobożności, skarży się: „Wiesz Sokratesie, jakoś nie umiem powiedzieć ci tego, co mam na myśli. Bo cokolwiek założymy, to wszystko jakoś nam zaczyna chodzić tędy i owędy, a nie chce stać tam, gdzieśmy to utwierdzili”.¹ W odpowiedzi Sokrates wyznaje: „[...] A już największy figiel w mojej sztuce ten, że ja mimowoli jestem mądry (σοφός: ja bym bardzo chciał, żeby mi się myśli (λόγους) trzymały, i nieruchomo utwierdzone trwały raczej, niż żebym ze sztuką Dedala (Δαιδάλου σοφία) miał łączyć skarby Tantala (Ταντάλου χρήματα)”.²

Powyższa autocharakterystyka metody ujawnia, iż dla Sokratesa definicje (założenia) w istocie są tylko tymczasowymi hipotezami³, które w dialektycznym tyglu, poddawane są elenktycznemu podważeniu. Dedal – mityczny rzemieślnik – stworzył rzeźby, które po raz pierwszy przedstawiały ruch, co na obserwatorach wywierało wrażenie, jakby „chodziły”. Porównanie to dobrze oddaje naturę dialektyki Sokratejskiej, której atrybutem jest właśnie brak ostoji, ciągły, dialogiczny ruch myśli, antydogmatyczność. Zarazem skarby Tantala ironicznie sugerują, że wszelka konkluzywność owej metody jest nieuchronnie tylko tymczasowa, a rezultat jej zabiegów pozostaje ostatecznie nieosiągalny.⁴ Stąd przewodni motyw myślenia Sokratejskiego, jak i jego τέχνη, zrównywano z działalnością Erosa – jako ciągłe pożądanie tego, czego się nie ma, a zatem jako umiłowanie mądrości, której myślenie nie posiada, ale stale jej pragnie i poszukuje⁵; czyni to z Sokratesa filozofa modelowego.

¹ Platon: *Eutyfron*, 11b6-8. Tłum. W. Witwicki.

² Ibidem, 11d7-e1.

³ W „Eutyfronie” (9d8) „τοῦτο ὑποθέμενος” oznacza „na podstawie definicji, którą podałeś”; użycie *hypothesis* w sensie definicji zarówno u Ksenofonta jak i Platona należy uznać za swoiście sokratejskie. - Zob. Guthrie W.K.C.: *op. cit.*, s. 139.

⁴ Zgodnie z przekazem mitologicznym, strącony do Tartaru za zuchwalstwą wobec bogów Tantal, cierpi tam wieczny głód i pragnienie – zanurzony po szyję w wodzie, przy drzewie pełnym owoców, gdy nachyla się, aby się napić, wody opadają, gdy zaś sięga po owoce, te ulatują w górę.

⁵ Zob. Arendt H.: *Myślenie*. Czytelnik, Warszawa 1991, s.244.

Sokratejska dialektyka zarysowuje zatem wyraźnie strukturę kołową, w której świadomość niewiedzy jest stale zapośredniczonym punktem. Przez cyklicznie powtarzane etapy pytania i odpowiedzi, elenkyki i maieutyki, powraca ona bowiem wciąż do wyjściowego pytania o istotę (τί ἐστίν) – jako przewodniego pytania, które myślenie w ogóle organizuje – a tym samym do stanu „niewiedzy”, ciągłego niezadowolenia z osiągniętych rezultatów. Z powyższych względów – ponieważ nie dociera do ostatecznego uzasadnienia wiedzy – można ją określić mianem hermeneutyki aporetycznej.

Datego też nie powinno nas dziwić, iż tym, co stanowi znamię sokratejskich dialogów Platona, jest właśnie ich aporetyczność. Rozumowanie rozwijające przewodni wątek takiego dialogu z reguły prowadzi albo donikąd, albo zatacza kręgi. Podobnie i „Teajtet” – kontynuując tę tradycję – kończy się aporetycznie; dialektyka Sokratejska okazuje się niewystarczająca w próbie odpowiedzi na pytanie o istotę ἐπιστήμη. Dla dookreślenia jej charakteru wskażmy zatem, dlaczego nie jest ona władna doprowadzić do euporii, a zatem jakie są jej główne ograniczenia.

Za sprawą oddziaływania Sokratejskiej metody, Teajtet odrzuca stopniowo kolejne definicje wiedzy. Ostatnia, najpełniejsza z nich: wiedza jako „prawdziwe mniemanie ściśle ujęte” (ἀληθὴ δόξαν μετὰ λόγου)¹, również nie wytrzymuje krytyki, choć naprowadza już na odpowiedni trop. W dialogu nie pada bowiem, wymagające ontologicznych rozstrzygnięć, pytanie o właściwy przedmiot wiedzy, a jest to przecież w zamyśle Platońskim podstawowe, bo obiektywne, kryterium jej ścisłego ujęcia. Zatem do pozytywnego rozstrzygnięcia przewodniego problemu Teajteta zabrakło przede wszystkim ugruntowania ontologicznego, jak też – i co się z tym wiąże – odpowiedniej metody, która pozwalałaby do owego „ścisłego ujęcia” (μετὰ λόγου) dochodzić. W tym właśnie zakresie Sokrates jest bezpłodny; jego wiedzy i metodzie brakuje (jak wyjściowo zauważyliśmy) wkładu Platońskiej dialektyki idei.

Czy zatem Sokratejska dialektyka (διαλεκτική τέχνη) – jako sztuka Dedala prowadząca do cierpienia Tantala – skazana jest na brak ja-

¹ Platon: *Teajtet*, 201c9-d1.

kichkolwiek pozytywnych rezultatów? Bez wątpienia jej zasługa polega raczej na wypłenieniu mętnych i złudnych konceptów, niż na ujawnianiu nowych.

Jednak pomimo tego, iż „Teajtet” kończy się aporetycznie, to w swojej puencie zawiera również istotne przesłanie pozytywne: „Więc jeśliś kiedyś w przyszłości chciał coś innego rodzić, to jeśliś rodził, czegoś lepszego będziesz pełen po dzisiejszym rozważaniu, a jeśliś był dalej próżen (κενός), mniej będziesz nieznośny dla tych, z którymi będziesz obcował, będziesz raczej łagodny i skromny; nie będzie ci się zdawało, że wiesz coś, czego nie wiesz”.¹ Jeśli nawet metoda Sokratesa nie doprowadza do nowych odkryć, a zatem nie daje prawdy, to przynajmniej, poprzez wyzwolenie od złudzeń, stanowić może umysłowe *katharsis*, podstawę do stania się lepszym człowiekiem, dzięki wiedzy o własnej niewiedzy. Zawarta jest tu zatem pochwała maieutyki ze względu na jej moralno-pedagogiczny rezultat.

Co przy tym charakterystyczne, pozbawiając (ἐλεγχος) umysły ludzkie błędnych opinii, czy przesądów, Sokrates świadomie nie dostarcza im gotowego rezultatu w postaci bezspornej prawdy. Ta neutralność nauczyciela, wyrażana brakiem własnego stanowiska i swoistym *epoche* ostatecznej konkluzji, w zamyśle ma bowiem zmusić rozmówcę-ucznia do krytycznej refleksji, która pomogłaby mu w próbie sformułowania własnych wniosków. Pamiętajmy ponadto, iż wiedza (w mocnym sensie uzasadnionej ἐπιστήμη) pozostaje dla Sokratesa niedoścignionym ideałem. Dobitnie wyraża to sławetna świadomość własnej niewiedzy zawarta w maksymie „wiem, że nic nie wiem” – tzn. nie posiadam wiedzy, ale wiem, jaka droga do niej prowadzi.

Sokrates to zatem z własnego zamierzenia myśliciel antysystemowy, nie dysponujący gotowym systemem etyki. Stąd, podczas gdy Platońska anamnetyka miała prowadzić do ustalonej wiedzy o czymś (ἐπιστήμη), element konstruktywny Sokratejskiej maieutyki spełniał się nie w budowie systemu, lecz w tym, co działo się w duszy (ψυχή)

¹ Ibidem, 210b11–c5.

ucznia poszukującego wiedzy, a zatem w jego przemianie egzystencjalno-duchowej.¹

W „Fajdrosie”, kiedy Platon przyrównuje metaforycznie działalność dialektyka (*διαλεκτικῇ τέχνῃ*) do uprawy roli, pojawia się zarazem wyraźny motyw sokratejski – tak jak dobry rolnik siewie w „odpowiedniej ziemi”², tak dla swego filozoficznego siewu dialektyk musi sam sobie wyszukać „odpowiednią duszę” (*ψυχὴν προσήκουσαν*).³ Szczególne zainteresowanie duszą swego rozmówcy, zmierzające do trafnego rozpoznania jej „płodności”, wypływa z Sokratejskiego rozpoznania, że to dusza właśnie jest prawdziwym „ja”, jedynym i właściwym podmiotem wszelkich aktów poznawczych i pozapoznawczych. Dlatego to nią trzeba się zająć, chcąc moralnie oddziaływać na człowieka. Zarazem skoro myśl jest życiem duszy – czyli istoty człowieka – czynić go lepszym znaczy rozwijać go intelektualnie.

W ten sposób metodę Sokratejską, ze względu na obszar jej oddziaływania, jak i cel, do którego wiedzie, można właściwie pojąć jako dialektykę *psychagogiczną*, czyli przewodnictwo duchowe rozwijające i kształtujące *ψυχή*. Umysł rozmówcy jest prowadzony (*ἀγωγή*) przez jej dialektyczne meandry, po to, by uczynić duszę lepszą – co jest podstawowym warunkiem dobrego życia.

Zarysowane w „Teajtecie” Platońskie i Sokratejskie rozejście się w sposobie rozumienia dialektyki wiedzie zatem u obu myślicieli do odmiennego pojmowania jej charakteru i celu. Co w tej kwestii znamienne, Platon – podobnie do swego mistrza – podejmuje motyw przemiany duchowej, ale już w zgoła innym kontekście. Jak zauważa w „Państwie”, tylko filozof (*resp.* dialektyk) zdolny jest do poznania idei, ale stać się filozofem można tylko przez przyjęcie całkowicie odmiennego postawy wobec rzeczywistości, mianowicie w skutek „odwrócenia duszy” (*ψυχῆς περιστροφή*).⁴ W ten sposób Platon dopowiada niejako dialektykę Sokratesa – przewodnictwo duchowe ma prowadzić duszę do jej zwrotu ku widzeniu idei; jest to konieczne w celu

¹ Zob. Versényi L.: *Socratic humanism*. Yale University Press, London 1963, s. 118.

² Platon: *Fajdros*, 276b7.

³ Ibidem, 276e6.

⁴ Platon: *Państwo*, 521c6. Zob. też 518d4.

ostatecznego uprawomocnienia wiedzy poprzez wskazanie jej właściwego przedmiotu, a zatem dla jej ontologicznego ugruntowania.

Toteż wszędzie tam, gdzie Platon przywołuje pojęcie filozofa, wskazuje zarazem na tę ontologiczną reorientację.¹ Ostatecznie, u późnego Platona, dialektyka rozwinęła się w poszukującą ostatecznego, niehipotetycznego ufundowania wiedzy i bytu – dialektykę zasad, potwierdzając tym samym swój charakter *epistemotwórczy*, jak też teoretyczne ukierunkowanie. Sokrates natomiast, nie zmierzając do ugruntowania wiedzy, ale raczej do „ugruntowania” etycznej postawy w życiu społecznym, uprawiał dialektykę jako psychagogikę, która łączyć miała myślenie i *paideię*. Chodziło mu zatem przede wszystkim o człowieka, a dopiero później o wiedzę – o tyle tylko, o ile ta mogła człowiekowi służyć w porządku moralno-praktycznym.

LITERATURA

- ARENDT, H. (1991): *Myślenie*. Czytelnik, Warszawa.
- GUTHRIE W.K.C. (2000): *Sokrates*. Fundacja Aletheia, Warszawa 2000.
- SEDLEY, D. (2004): *The Midwife of Platonism. Text and Subtext in Plato's Theaetetus*. Clarendon Press, Oxford.
- SZLEZÁK, T. A. (1997): *Czytanie Platona*. Wyd. IFiS PAN, Warszawa.
- VERSÉNYI, L. (1963): *Socratic humanism*. Yale University Press, London.
- VLASTOS G. (1994): *Socratic Studies*. Cambridge University Press, Cambridge.

¹ Zob. Szlezák T. A.: *Czytanie Platona*. Wyd. IFiS PAN, Warszawa 1997, s. 62.

UVEDENIE KU XENOFÓNTOVEMU OBRAZU SÓKRATA

Matúš Porubjak

Odhalit' historický obraz Sókrata, t. j. spoznať jeho osobnosť a filozofické názory patrí – vzhľadom na miesto, ktoré mu dejiny filozofie pririekli – medzi najťažšie riešiteľné úlohy. Cieľom tohto príspevku je len akési uvedenie do tejto otázky, v ktorom sa autor sústreďí na krátke porovnanie jednotlivých obrazov Sókrata, ktoré nám zachovali jeho súčasníci, a na predstavenie jedného z jeho žiakov, filozofujúceho historika Xenofóna.

V dejinách filozofie patrí Sókratés medzi tých pár jedincov, ktorí sa stali vplyvnými napriek tomu, že po sebe nezanechali žiadne písomné svedectvo. Jeho vplyv oceňuje napr. Dógenés Laertský tým, že Sókrata, v zhode s dobovými názormi, považuje za zakladateľa etiky, a dodáva, že svojim pôsobením podnietil k vzniku desať škôl, ktoré etiku pestovali (D.L., 1, 14, 18-19). V tejto línii sa nesie aj známe Ciceronovo tvrdenie, že „Sókratés prvý odviezol filozofiu od pozorovania neba, nechal ju zostúpiť do miest, ba zaviedol ju aj do domov a prinútil ju uvažovať o živote a mravnosti, o dobre a zle“ (Cicero, *Tusc. disp.* V, 4). Priamym zachovaným zdrojom informácií o Sókratovom pôsobení sú však diela jeho súčasníkov; predovšetkým Platónove tzv. rané sókratovské dialógy, ďalej Xenofónove diela (predovšetkým *Spomienky na Sókrata*, *Symposion*, *Obrana Sókrata*, sčasti spis *O hospodárení* a kapitola 3,1 v jeho *Anabasis*), Aristofanova komédia *Oblaky* a skromný počet zlomkov od Aischina, Aristoxena a niektorých autorov komédií. Za spoľahlivý zdroj býva považovaný aj Aristotelés, ktorý už síce Sókrata nezažil, ale dostal sa do priameho styku tak s Platónom, ako aj ďalšími jeho žiakmi.¹ Spomenutí autori však neboli jediní, ktorí vo svojej dobe o Sókratovi písali, ako ďalší sú spomínaní Antisthenés, Aischinés, Eukleidés, či Faidón, ktorého meno

¹ K najdôležitejším pasážam patria: Aristotelés, *Met.* 987b, 1078b; *Eth. Nic.* 1144b; *Eth. Eud.* 1216b; *Magna mor.* I,1; *Soph. el.* 34; *Poet.* 1; etc.

nesie aj jeden z Platónových dialógov.¹ Takzvané sókratiká či sókratovské rozhovory (*Sókratikoí logoi*) sa stali dobovým literárnym žánrom, takže postava Sókrata nadobúdala od jedného autora k druhému úplne odlišný charakter. Celú vec komplikuje aj fakt, že jednotliví žiaci, ktorí sa na Sókrata odvolávali, zastávali často až diametrálne odlišné názory, ako napríklad kynik Antisthenés a hedonik Aristippos, či dialektik Eukleidés.

Podobne rôznorodo nám predstavujú Sókrata aj zachované texty jeho súčasníkov. Základná otázka, ktorú si musí položiť každý interpret, potom znie: „Posudzujeme našu predstavu Sókrata vzhľadom na to, čo nachádzame v zdrojových textoch, alebo posudzujeme zdroje podľa toho, čo si myslíme, že už o Sókratovi vieme?“ (Lacey, 1971, s. 366) Jednoznačné riešenie tejto otázky nejestvuje a každý interpret k nej musí zaujať svoj vlastný postoj. Nemožnosť jednoznačného uchopenia Sókrata, a z toho plynúca nutnosť myslieť ho vždy nanovo (z čoho by hádam sám Sókratés – aspoň Sókratés Platónov – mal radosť), je zapríčinená viacerými skutočnosťami, medzi ktoré patria napr. už: spomínaná neprítomnosť akéhokoľvek Sókratovho textu; ale aj skutočnosť, že klasickí autori citovali z nášho pohľadu veľmi „neporiadne“ a danú osobu (podobne ako dobové sochárstvo) zvykli interpretovať nie ako individuálnu historickú osobu, ale ako „literárnu postavu“ – vzor správania, či predstaviteľa istého typu názorov a určitého spôsobu života.

Najčastejšie sa za najviac dôveryhodné považuje zobrazenie Sókrata, ktoré podal Platón vo svojich raných dialógoch, či skôr v tých dialógoch, ktoré sa za rané všeobecne považujú. Jedným z dôvodov tohto presvedčenia môže byť aj skutočnosť, že Sókratova filozofia v Platónovom podaní sa najviac podobá tomu spôsobu, akým dnes filozofiu zväčša chápeme. Základný problém, na ktorý však narazíme pri Platónovom obraze Sókratovej filozofie, tkvie v tom, že fakticky nemáme žiadne spoľahlivé kritériá, ktoré by nám určili hranicu, kde u Platóna končia Sókratove názory a začínajú názory Platónove. Aby sme túto otázku dokázali rozhodnúť, potrebovali by sme prinajmenšom poznať Platónov intelektuálny vývoj, či aspoň mať k dispozícii nejaký jeho

¹ Porovnaj D.L. 2,64.

spolahlivý a podrobný životopis. Chronológia vzniku Platónových dialógov však vôbec nie je istá, správy o Platónovom živote od jeho súčasníkov sú veľmi sporadické a predstava, že Platón z úcty či skromnosti necháva Sókratove slová bezo zmeny, je len „túžobným snom akademikov“ (Peterman, 2002, s. 6).

Jediná možnosť, ktorá nám ostáva, spočíva vo vzájomnom porovnávaní tých obrazov Sórkata, ktoré nám sprostredkovali jeho súčasníci. Vzhľadom na ne je Sókratés v Platónovom podaní Sókratom najviac „intelektuálnym“. Má záľubu v presnom vymedzovaní pojmov, ale vyhýba sa unáhleným a jednoznačným záverom. Je skôr inšpirátorom premýšľania a konania, ktorý dbá na korektnosť myslenia a vhodnosť životných rozhodnutí, ale samotné riešenie nastoleného problému necháva na tom, s kým sa rozpráva (mnohé, hlavne tzv. rané Platónove dialógy, končia „do stratená“ a nechávajú čitateľa, aby ich sám domyslel).¹ Hlavnou výhodou takéhoto chápania Sókrata je, že nám pomáha pochopiť už spomínanú rozmanitosť typov myslenia a spôsobov života autorov, ktorí sa k Sókratovmu odkazu hlásili.

Aristofanov Sókratés, ako nám ho vykresľuje vo svojich *Oblakoch*, je komickou postavou bláznivého prírodovedca a zúrivého sofistu, ktorý prevracia naruby štandardné chovanie, názory a hodnoty obce. Jeho podanie Sókrata nám pomáha pochopiť možné dôvody, ktoré viedli mnohých Aténčanov, aby na súde hlasovali za Sókratove odsúdenie na smrť.

Xenofónove spisy sú, po spisoch Platónových, považované za druhý najspoľahlivejší zdroj Sókratovho myslenia² aj napriek tomu, že Xenofóna vo svojich dielach nespomínajú ani jeho takmer rovnako starý súčasník Platón,³ a ani Aristotelés. Xenofónov Sókratés sa na

¹ To túto „neukončenosť“ vytýka samotnému Sókratovi Kleitofón v krátkom rovnomenom Platónovom dialógu, ktorý zväčša býva zaraďovaný medzi tzv. pseudo-platoniká.

² U nás napr. U. Wollner považuje v otázke Sókratovho chápania krásy Xenofónovo podanie Sókratových názorov za „autentickejšie“ oproti podaniu Platónovmu (Wollner, 2005, s. 84).

³ Jedinou výnimkou je kritická poznámka na margo predstavy o výchove Kýra mladšieho, ktorou Platón vo svojich *Zákonoch* s najväčšou pravdepodobnosťou naráža na Xenofónov spis *O Kýrovom vychovaní* (Platón, *Leg.* 694c; cf. D.L. 3,34).

rozdiel od Aristofanovho nezaobrá žiadnymi prírodovednými skúmaniami (de facto ich odmieta) a v otázke hodnôt je striktnie tradičný; na rozdiel od Sókrata Platónovho nemá veľký zmysel pre intelektuálne narábanie s pojmami,¹ poznanie pokladá za zmysluplné len do tej miery, pokiaľ prináša úžitok v každodennom živote, a ak sa naň niekto obráti so svojim problémom či nejakou otázkou, vždy má poruke jednoznačnú odpoveď alebo aspoň dobrú radu. Xenofónovo zameranie na praktické, prevažne etické otázky, predznamenáva hlavnú filozofickú orientáciu nasledujúceho, helenistického obdobia.² Jeho Sókratés sa riadi dvoma známymi delfskými maximami: „poznaj sám seba“ a „ničoho príliš“; najčastejšími témami rozhovorov ktoré vedie sú zdatnosť (cnosť), úcta k bohom³, priateľstvo, sebestačnosť či zdržanlivosť. Posledné dve témy sa stanú typické pre jednu z tzv. malých sókratovských škôl – školu kynickú, a práve Xenofónove spisy patria medzi najstaršie a najdôležitejšie zdroje našich poznatkov o kynikoch, ktorí „prevzali od Sókrata akýsi neintelektualistický, asketický a v istom zmysle voluntaristický variant cnostného života“ (Kalaš, 2002, s. 407). Xenofónove etické názory neskôr vysoko ocenia rímski autori, predovšetkým Cicero, a v novoveku sa stane obľúbeným u spisovateľov ako Montaigne, Rousseau a Machiavelli.

Zo spisov, v ktorých Xenofón sústredil svoju pozornosť na Sókrata, cítiť autorovu oddanú lásku a úctu k tejto podivuhodnej postave aténskeho života piateho storočia. A hoci Xenofón často využíval postavu Sókrata na prezentovanie svojich vlastných etických a politic-

¹ Tzv. sókratovskej dialektike sa Xenofón podrobnejšie, ale bez hlbšieho záujmu, venuje len na konci piatej a v šiestej kapitole svojich *Spomienok na Sókrata*.

² Na túto skutočnosť upozorňuje A. Kalaš vo svojej veľmi inšpiratívnej štúdii *Helenizmus – nové výzvy gréckej filozofie*, v ktorej okrem iného upriamuje čitateľovu pozornosť na pasáž z Diogena Laertskeho (VII,2), podľa ktorého zakladateľ stoickej školy – Zenón sa začal po príchode do Atén venovať filozofii potom, ako si prečítal druhú knihu Xenofónových *Spomienok na Sókrata* (Kalaš, 2005, s.70, pozn. 4).

³ Napríklad výraz *spúdaíologeó* – „hovoriť veľmi vážne“ nájdeme v Xenofónovom, inak vcelku rozmarnom, *Symposiu* len dva krát – Prvý krát keď Xenofón hovorí, že Sókratés sa zhováral s Hermogenom na tému bohov veľmi vážne (*Symp.* 4,50,2) a druhý krát, keď Sókratés konštatuje, že Kallias, ktorý pochádza zo starého kňazského rodu, by bol najvhodnejší kandidát na funkciu fakl'onosiča pri náboženských slávnostiach (*Symp.* 8,41,2).

kých názorov, môžeme sa spolu s J. K. Andersonom domnievať, že pri písaní svojich sókratovských diel si neustále kládol otázku, „čo by povedal Sókratés?“ (Anderson, 1974, s. 20).¹ Sókratés v podaní Xenofónovom nám pomáha pochopiť, ako mohol tento muž vplývať na širšie vrstvy aténskych mladíkov (ale i zreých mužov), ktorých netrápili jemné nuansy myslenia, ani takých, ktorí chceli uspieť vďaka „rýchlokurzu“ rečníctva, ale tých, ktorí si kládli otázku, ako si u ľudí získať vážnosť a česť, a prežiť svoj súkromný i verejný život zdatne a blažene.

Odlíšne uchopenie postavy Sókrata môžeme dobre pozorovať aj v základných črtách Platónových a Xenofónových spisov, ktoré nesú rovnaký názov. Sú nimi *Symposion* a *Obrana Sókrata*. Obe dvojice spisov otvárajú podobné témy, zároveň však vykazujú mnohé odlišnosti. Platónova *Obrana* je staršia a zväčša býva považovaná za dôveryhodnejšiu. Pôsobí charakterom priameho svedectva, ktoré kopíruje všetky „procedurálne kroky“ dobového aténskeho súdu a Sókratés v nej obšírne predstavuje motívy a ciele svojho celoživotného pôsobenia. Na tejto obhajobe je však zarážajúce, že sa až priveľmi podozrivo podobá na ostatné Platónove dialógy. Xenofón sa, na rozdiel od Platóna, Sókratovho súdu priamo nezúčastnil, v čase jeho konania sa nachádzal na vojenskej výprave. Jeho *Obrana*, ako sám v úvode uvádza, sa opiera o spomienky iných účastníkov, vďaka čomu pravdepodobne vernejšie kopíruje pôvodnú tradíciu toho, čo Sókratés povedal.² Xenofón predovšetkým vyzdvihuje povýšenú neochvejnosť Sókratovho charakteru, pevnosť jeho názorov a uvádza viaceré dôvody prečo Sókratés svoju smrť prijíma pokojne.

Opačnú východiskovú dejovú pozíciu nachádzame v prípade Platónovho a Xenofónovho *Symposia*. Platón podáva svoje *Symposion* nepriamo, akoby „z druhej ruky“, ústami Apollodóra, ktorý počas spoločnej cesty do Atén prerozpráva svojim priateľom to, čo kedysi dávno počul od Aristodéma, ktorý sa ako mladý chlapec zúčastnil symposia, kde bol prítomný aj Sókratés. Xenofón naopak podáva svoj príbeh z pozície priameho účastníka a jeho dielo pôsobí na čitateľa

¹ Porovnaj Lacey, 1971, s. 382.

² Porovnaj Lacey, 1971, s. 377.

takmer reportážnym dojmom. Dôvodom konania symposia u Platóna – dramatika je oslava Agathónovho víťazstva v dramatickej súťaži, dôvodom konania symposia u Xenofóna – vojaka je víťazstvo mládenca Autolyka v atletickom *pankratiu*. Pokiaľ v Platónovom *Symposiu* je flautistka hneď na začiatku poslaná preč, jednotliví účastníci prednášajú dlhšie reči na jedinú tému, ktorou je oslava boha Eróta, a voľná zábava sa rozbehne až na konci dialógu, pričom pokračuje až do rána; v Xenofónovom *Symposiu* rámcuje celý dej samotná zábava, jej účastníci vedú reči v podobe kratších dialógov na viacero tém a po skončení symposia sa, ešte v tú noc, rozídu do svojich domovov.

Vzhľadom na spomenuté rozdielne chápanie postavy Sókrata si na záver tohto príspevku stručne priblížme Xenofónov život, ktorý nemalou mierou vplýval na jeho postoje.¹ Xenofón, syn Gryllov z dému Ercheia sa narodil v Aténach pravdepodobne tesne po roku 430 pred Kr. Hoci rod, z ktorého pochádzal, nepatril medzi najväčšie aténske rody, bol dobre situovaný. Jeho otec patrila medzi zámožných Aténčanov, vlastnil väčšie hospodárstvo, aktívne sa zúčastňoval politického života a v Aténach mal mestský dom, v ktorom sa Xenofón pravdepodobne narodil. O jeho matke, Diodóre, nemáme prakticky žiadne správy (niektoré jej rysy možno Xenofón pripísal matke Kýra mladšieho, Mandané).² Ako jedináčik dostal Xenofón výbornú výchovu. Lykeion či Akadémia, ktoré sa nachádzali tesne za hradbami Atén, však v jeho dobe ešte neboli filozofickými školami, ale gymnasiami – telocvičňami. Malé deti z dobrých rodín dostali základ výchovy doma, a keď vstúpili do chlapčenského veku, navštevovali gymnasia, kde sa učili jednotlivým športovým a vojenským zručnostiam, aby sa z nich stali obrancovia vlasti schopní bojovať v zovretom šíku. Počas prestávok medzi cvičeniami (*scholê*) sa Xenofón spolu s ostatnými učil hudbe a tancu, recitácii a výkladu Homéra a básnikov, ako aj zákonom a náboženským povinnosťami. Vzhľadom na svoj spoločenský status určite absolvoval aj výcvik v jazde na koni; prvé lekczie možno dostal, keď sprevádzal svojho otca pri jeho kontrolných cestách na ich vi-

¹ Xenofónov život je s citlivou erudíciou spracovaný v už citovanej práci J. K. Andersona (1974), ktorej sa budeme v nasledujúcom texte prevažne pridŕžať.

² Xenofón, *Cyrop.* 1, 3–4.

diecke hospodárstvo. S otcom sa v rámci svojej výchovy asi zúčastňoval aj na symposiách, ktoré usporadúvali poprední Aténčania, a ktorých návštevy boli súčasťou výchovy mladého muža tak, ako to môžeme vidieť na postavách Lykóna a jeho syna Autolyka v Xenofóntovom *Symposiu*.

Na Xenofóntovo myšlienkové dozrievanie pravdepodobne vplývali viacerí aténski myslitelia, medzi inými sofista Prodikos – známy svojimi detailnými skúmaniami jazykových a etických problémov a rečník Isokratés – zakladateľ populárnej školy politických rečí, ako aj doboví vojenský a politický vodcovia. Najväčší vplyv na Xenofóna však mal Sókratés. Dógenés Laertský nám zachoval historku, podľa ktorej vraj raz Sókratés zahatal v úzkej uličke cestu mladému, veľmi skromnému a nadmieru krásnemu Xenofóntovi a opýtal sa ho, kde sa predávajú rôzne potraviny, keď dostal odpoveď, spýtal sa, kde sa ľudia stávajú dokonalými, a keď touto otázkou uviedol Xenofóna do rozpakov, povedal mu: „Teda ma nasleduj a uč sa!“ (D.L. 2, 48, 6-7).

Prakticky orientovaný Xenofón však nezostal len pri filozofických debatách a politických rečiach. Jeho život vďaka tomu nabral na obrátkach. Roku 401, dva roky pred Sókratovou popravou, sa Xenofón, napriek Sókratovmu varovaniu, vydal spolu s desiatimi tisícami gréckych žoldnierov na vojenskú výpravu, ktorú viedol perzský princ Kýros mladší proti svojmu bratovi Artexerxovi II, s úmyslom pripraviť ho o trón. Kýrovo ťaženie však skončilo hneď toho istého roku jeho drvivou porážkou pri Kúnax. Kýros v boji padol a všetci grécki velitelia boli vďaka zrade zajatí a popravení. Prepustení vojaci si museli zvoliť nových veliteľov, jedným z nich sa stal vtedy ešte mladý a neskúsený Xenofón, ktorý sa však čoskoro osvedčil ako výborný taktik a rečník. Absolvujúc pochod nehostinnými končinami Malej Ázie, sa armáda pod jeho vedením šťastne dostala k Čiernemu moru a domov. S niektorými vojakmi Xenofón zostal na čas slúžiť u tráckeho náčelníka Seutha a v roku 399 odovzdal svojich vojakov spartskému vojvodcovi Thibrónovi na pomoc v jeho boji proti perzským satrapom. V roku 396 vstúpil Xenofón do služieb spartského kráľa Agésiláa, ktorý tiahol proti Peržanom. O dva roky neskôr s ním bojoval pri Korónei, v tzv. korintskej vojne, proti svojim krajanom spojeným v tébsko-aténskom spolku. Atény ho za to obžalovali z velezrady,

zbavili majetku a odsúdili do vyhnanstva. Ako odškodné dostal od Sparty statok neďaleko Olympie pri Skillúnte v Élide, ktorá bola po-drobená Spartou. Tu Xenofón prežil viac ako dvadsať rokov s manželkou Filésiou a synmi Gryllom a Diodórom. V pokoji sa ve-noval hospodáreniu, lovectvu, hosteniu priateľov a spisovateľskej činnosti. V roku 371 boli Sparťania v bitke pri Leukterách Tébamí a Aténami porazení, statku sa opäť zmocnili pôvodní élidskí vlastníci a Xenofón musel spolu s rodinou utiecť. Usadil sa v Korinte. Aténčania sa však onedlho spojili so Spartou proti Tébam, vďaka čomu bolo Xenofónovo aténske vyhnanstvo zrušené. Hoci sa Xenofón do Atén už nikdy nevrátil, poslal oboch svojich synov vychovaných v Sparte do aténskeho vojska, aby slúžili v jeho jazde. Jeden z nich, Grillos, padol v roku 362 v bitke pri Mantinei a jeho otec bol na synovu hrdin-skú smrť patrične pyšný. Xenofón zomrel v Korinte okolo roku 355. Spolu s Guthriem môžeme rezumovať, že Xenofón bol „vojak, špor-tovec, milovník vidieckeho života, metodický vo svojej práci, zdržan-livý vo svojich zvykoch a zbožný vierou prostého a čestného muža“ (Guthrie, 1971, s. 14). A jeho Sókratés je mu v mnohom podobný.

LITERATÚRA

- ANDERSON, J. K. (1974): *Xenophon*. New York: Charles Scribner's Sons.
- CICERO, M. T.: *Tuskulské rozhovory, Laelius o priateľstve a iné*. Preklad E. Šimovičová, J. Bartosiewiczová, D. Škoviera. Bratisla-va: Tatran, 1982.
- DÍOGENÉS LAERTIOS: *Životy, názory a výroky proslulých filosofů*. Preklad A. Kolář. Pelhřimov: Nová tiskárna Pelhřimov, 1995.
- GUTHRIE, W. K. C. (1971): *Socrates*. Cambridge: Cambridge University Press.
- KALAŠ, A. (2005): „Helenizmus – nové výzvy gréckej filozofie.“ In: *Studia philosophica*. B 52, 2005. Brno: FF Brněnské univerzity.
- KALAŠ, A. (2002): „Vplyv cynizmu na stoicizmus.“ *Filozofia*, roč. 57, 2002, č. 6.

- LACEY, A. R. (1971): „Our Knowledge of Socrates.” In: Vlastos, G. (ed.): *The Philosophy of Socrates: A collection of critical essays*. N.Y.: Garden city.
- PETERMAN, J. E. (2002): *On Plato*. U.S.A.: Wadsworth.
- WOLLNER, U. (2005): „Pokus o explikáciu Sokratovho chápania krásy (Komparácia Xenofónovej a Platónovej interpretácie).“ In: *Človek vo svete kultúry, vedy a náboženstva (filozofické reflexie)*. Banská Bystrica: FHV UMB.

NAD PREKLADMI XENOFONTOVHO SOKRATA...

Andrej Kalas

K rozhodnutiu pustiť sa do prekladov doposiaľ nepreložených sokratovských spisov klasika atickej prózy Xenofóna ma viedlo viacero okolností. Ako začínajúceho prekladateľa ma viedla – neskôr sa ukázalo, že klamná – predstava, či skôr rutinný poznatok z dejín antickej literatúry, že Xenofón je jedným z ľahších gréckych autorov, ktorý bude mojím vhodným prekladateľským debutom. Ďalšou motiváciou bola snaha vytvoriť z prekladu adekvátnu učebnú pomôcku pre študentov klasických jazykov i filozofie, u ktorých je znalosť starej gréčtiny čím ďalej tým viac uspokojivá. Napokon bolo našou snahou zmapovať neplatónsky obraz Sokrata a snáď aj u širšej filozofickej a čitateľskej verejnosti prelomiť stereotypný názor, že Sokrates je hlavne a predovšetkým postavou raných Platónových „sokratovských“ dialógov. Tento bádateľský historicko-filozofický zámer našiel v našom sokratovskom grante podobu tandemovej spolupráce s Dr. Matúšom Porubjakom, ktorý sa podujal hlbšie analyticky a historicky prebádať špecifiká Xenofónovho obrazu Sokrata. Jeho skúmania vyúsťujú okrem iného do zasvätených a pritom pútavo a ľahko napísaných úvodov k prekladaným dielam. V mojom špecificky „prekladateľskom“ príspevku by som sa okrem už spomínaných problémových okruhov ešte rád vyjadril k povahe prekladateľskej práce klasického filológa, ktorý má na počiatku 21. str. k dispozícii nedocenené technické výtobytky ponúkané počítačom a internetom.

Za ochotu postupne vydávať nepreložené Xenofónove spisy zachytávajúce Sokrata sme vďačný bratislavskému vydavateľstvu Kalligram. Ide o spisy *Symposion*, *Apológia Sokrata* a *O hospodárení*, ktoré tematicky dopĺňajú rozsiahlejší Xenofónov sokratovský spis *Spomienky na Sokrata*, preložený Etelou Šimovičovou v r. 1970. Xenofónove spisy *Symposion* (gr. *symposion*, „spoločné pitie“) a *Obrana Sokratova* (*Apologia Sókratús*), ktoré máme naplánované

ako náš prvý prekladateľský počin, patria k veľkému množstvu tzv. sokratovskej literatúry, ktorá sa objavila veľmi skoro po nespravodlivom odsúdení a poprave legendárneho aténskeho filozofa Sokrata. Historik Xenofón nám v nich zvečnil dva protikladné výjavy zo života svojho milovaného učiteľa. Sú nimi jednak chvíle pohody, keď sa s priateľmi oddáva zábave a nenúteným úvahám o rôznych veciach života, jednak vážne okamihy nespravodlivého procesu, pred ktorým sa Sokrates bráni nijako inak, ako poukazom na svoj bezúhonný a mravne čistý život. Xenofónov portrét Sokrata je na rozdiel od Platónovho podania v jeho rovnomenných dialógoch oveľa realistickejší. O Sokratovi tu nehovorí veľký idealistický filozof Platón, ktorý neraz svojho učiteľa idealizuje¹ a vkladá mu do úst vlastné filozofické názory, ale prostý aténsky občan Xenofón – vojak, roľník a historik – ktorý realisticky zobrazuje svojho milovaného učiteľa a poradcu v radostných i vážnych chvíľach života.

Prečo práve Xenofón? Je naozaj vhodným prekladateľským debutom pre filológa, ktorý ucelené celky gréckych textov (diela autorov) ešte neprekladal? Cicero chváli Xenofóna, ktorý je v dejinách literatúry považovaný za klasického predstaviteľa atického gréckeho dialektu a majstra простého a jasného slohu, pre jeho ľúbeznu reč, ktorá je podľa neho „od medu sladšia, ale veľmi vzdialená od nepríjemného ruchu súdov a veľkomesta...“² Priznám sa, že moje ilúzie o jasnom a „všetkým“ zrozumiteľnom slohu klasika Xenofóna sa čoskoro rozplynuli. Naozaj neviem, prečo sa u študentov klasickej filológie vytvára dojem, že Xenofón je zvlášť ľahký autor zaradením jeho lektúry do štvrtého semestra štúdia starej gréčtiny. Taký dojem môžu budiť azda niektoré vybrané pasáže z *Anabázy* alebo z *Kýrovej výchovy*, ale určite

¹ Na rukolapný príklad takejto „idealizácie“ najvyššieho kalibru zo strany Platóna vo vzťahu ku Sokratovi ma vo svojom článku o rozdieloch medzi Platónovým a Xenofónovým ideálom krásy upozornil U. Wollner: Xenofónov Sokrates na rozdiel od Platónovho „neuznával existenciu krásy osebe, pretože o nej v tejto vyabstrahovanej dimenzii neuvažoval“ (Wollner, 2005, s. 80).

² *Nactus sum etiam qui Xenophontis similem esse se cuperet, cuius sermo est ille quidem melle dulcior sed a forensi strepitu remotissimus* (Našiel som aj toho, kto sa túžil podobať Xenofónovi, ktorého reč je od medu sladšia, ale veľmi vzdialená od nepríjemného ruchu súdov a veľkomesta); Cicero: *Orator* 32, 8-10.

nie autor ako celok alebo jeho celé diela. Xenofón sa mi javil náročný tak po syntaktickej aj lexikálnej stránke. Neznáme slovíčka z oboch diel mi zabrali takmer jeden a pol malého slovníčka hrubšieho formátu. Najmä v „dejových“ pasážach *Symposia*, kde sa opisujú rozličné deje, presuny, vystúpenia prítomného ansámblu zabávačov a iné dynamické scény, nájde čitateľ veľa pomerne málo frekventovaných gréckych slov. Presnejšie povedané, málo frekventovaných pre nás, ktorým je starogréčtina naučený a hlavne literárny jazyk textov, ktoré sa spravidla zameriavajú na vyššiu úroveň abstrakcie a všeobecnosti (filozofické, dramatické, historické texty), než akú nachádzame v spomenutých pasážach u Xenofonta. Len pripomíname, že ak sa naše *pium desiderium* zrealizuje, vydané bilingválne preklady budú doplnené priebežným slovníčkom neznámych gréckych slov, tak veľmi osožným pre čitateľa gréckeho textu. Syntaktickú náročnosť Xenofontovho textu má za úlohu zasa zmierniť jazykový, prevažne syntakticko-jazykový, komentár za textom doplnený odkazmi na paragrafy renomovaných a dostupných starogréckych gramatík (Niederle, Niederle, Varcl, 1993; Smyth, 2004).

Jedným z prekladateľských alebo skôr jazykových problémov, ktoré musí ktokoľvek pri preklade zo starogréčtiny riešiť, je problematika prepisu kvantity gréckych vokálov. Žiaľ, slovenská akademická obec nie je dodnes zjednotená na spôsobe prepisovania gréckych dĺžok. Časť filológov a odborníkov sa snaží podľa českého jazykového úzu prepisovať pokiaľ možno všetky dĺžky v gréckych slovách, teda najmä η, ω, prípadne aj dvojhlásku ου oproti ich krátkym náprotivkom ε, ο. Často sa pritom zabúda na skutočnosť, že aj ι a α môžu byť dlhé, čo sa však v gréckom texte spravidla neoznačuje a prejaví sa len pri čítaní časomernej poézie (najčastejšie hexametra). Ďalším problémom je existencia tzv. rytmického zákona v slovenčine, ktorý (na rozdiel od češtiny) neumožňuje existenciu dvoch dlhých slabík idúcich tesne za sebou. Prepis gréckych a latinských mien pritom upravujú *Pravidlá slovenského pravopisu* (1998; časť „Písanie starogréckych a latinských mien“), ktoré neodporúčajú zachovávanie dvoch alebo dokonca troch dĺžok idúcich za sebou a tiež uprednostňujú prepisovať θ ako t (nie th) a ρ ako r (nie rh). Prepis kvantity ω by som pravidelne ponechal len v menách končiacich na -ón, -ión (Platón, Xenofón),

ktoré dokáže slovenčina veľmi dobre „stráviť“ (typy ako citrón, plá-fón, vagón a pod). Aj touto cestou by som opätovne vyzýval na celoakademickú diskusiu o prepise slov (nielen mien) z klasických jazykov.

Doplnenie bilingválneho prekladu slovníčkom a gramatickým komentárom súvisí s našou snahou vytvoriť z prekladu vhodnú učebnú pomôcku pre študentov filológie i filozofie, ktorá by im všestranne uľahčila prácu s náročným starogréckym textom. Slovníček neznámych a pre kontext špecifických gréckych slov sme sa rozhodli umiesť súběžne s gréckym textom (teda nie abecedne) priamo na jednotlivých stranách knihy. Študentovi to umožní veľmi pohodlný prístup k neznámym slovíčkam bez toho, aby sa musel neustále vracieť k alfabeticke zoradeným gréckym slovám v lexikóne za textom alebo aby musel listovať vo „veľkých“ (žiaľ doposiaľ hlavne cudzojazyčných) slovníkoch pre starogréčtinu. Významy neznámych slov sú spravidla preberané z *Greek-English Lexicon* autorov Liddella Scotta a Jonesa (Liddell, Scott, Jones, 1996). Excerpcie v týchto veľkých slovníkoch sú pri mnohých gréckych a latinských dielach prakticky jedinou cestou umožňujúcou porozumieť antickému textu, najmä tam, kde je kontext a problematika vysoko špecializovaná (napr. Epikurov *List Herodotovi* alebo Lucretiova didaktická báseň).¹

Gramatický komentár za samotným prekladom má slúžiť jednak na pochopenie zložitejších, najmä syntaktických javov, jednať majú byť odkazy na príslušné paragrafy gramatiky výzvou pre ďalšie štúdium. Z vlastnej skúsenosti viem, že jednotlivé poučky a pravidlá starogré-

¹ Nie je náhodou, že obe diela pochádzajú z epikureizmu, filozofie, ktorá bola výrazne „izolovaná“ za múrmi Epikurovej záhrady a vytvorila naozaj špecifickú terminológiu len málo konfrontovanú s inými helenistickými školami – opakom je stoicizmus čulo konfrontovaný s akademickým skepticizmom. U Lucretia je špecifickou osobitosťou aj skutočnosť, že bol možno jedným z prvých latinsky píšucich filozofov a filozofickú terminológiu musel len tvoriť. Na mnohých miestach svojej básne si sťažuje na neschopnosť latiny adekvátne vyjadriť filozofický obsah: *Nec me animi fallit Graiorum obscura reperta// difficile inlustrare Latinis versibus esse// multa novis verbis praesertim cum sit agendum// propter egestatem linguae et rerum novitatem ...* (Môjmu duchu je dobre známe, že je ťažké objasniť latinskými veršami temné objavy Grékov predovšetkým preto, lebo o mnohom musíme pojednávať novými slovami pre chudobu jazyka a novotu vecí...) Lucretius: *De rerum natura* 1, 136-9.

kej gramatiky si študent najlepšie osvojí, keď na ne narazí priamo v texte, a vzniknutý „hermeneutický“ problém zadarmo (najlepšie sám!) vyrieši aplikovaním príslušného gramatického pravidla. *Smythovu gramatiku* (Smyth, 2004) sme popri rutinne dostupnej českej *Mluvnici jazyka řeckého* (Niederle, Niederle, Varcl, 1993) vybrali jednak vzhľadom na všeobecne rozšírenú angličtinu, v ktorej je napísaná, jednak kvôli faktu, že je bezproblémovo dostupná na internete v rámci projektu Perseus (www.perseus.tufts.edu). V gramatickom komentári sa objavujú odkazy aj na spomínaný *Greek-English Lexicon* autorov Liddella Scotta a Jonesa, najmä tam, kde ide o častice, spojky a iné prevažne funkčné výrazy.

Čím je pre nás Xenofónov portrét Sokrata zaujímavý? Azda tým, že je vhodným doplnením jeho filozofického portréту nachádzaného u Platóna. Xenofón nikdy nebol samostatným filozofickým mysliteľom, pre hlbšie myšlienky jednoducho zrejme nemal cit ani intelektuálnu a vzdelanostnú výbavu. Sám prežil veľkú časť svojho života na vojenských výpravách, ktoré ho iste inšpirovali pre historiografické diela. V iných dielach sa venuje témam, ktoré skôr súvisia s jeho životom na dedine – na Peloponéze, kde dostal od Sparťanov za vojenské služby malý statok. Píše o jazdectve, chove koní, psov a o iných „praktických“ veciach. Sokrata opisuje tak, ako si ho pamätal, a podáva nám jednoducho to, čo si od neho bol schopný odnieť. Xenofontov Sokrates nie je predialektizovaný diskutér, ktorého debaty zväčša šibalským spôsobom smerujú k priznaniu si vlastnej alebo partnerovej nevedomosti. Naopak, tento Sokrates je ochotný vždy sa s nami priateľsky pohovárať a úprimne hľadať odpovede na naše problémy. Jeho rady sú triezve, často jednoduché, ale dávajú jasný smer v našej bezradnosti.¹ Kto nemá rád predialektizovanú atmosféru priam sofistického dokazovania a vyvracania u Platóna, ten si určite u Xenofonta príde na svoje. A takých čitateľov je určite dosť ...

¹ Tak často nám pripomínajú archaickú múdrosť pripisovanú siedmim gréckym mudrcom archaického obdobia, ktorej epochálny význam pre formovanie polis a gréckeho myslenia mapuje vo svojej štúdii M. Porubjak: „jej výroky sú ukážkou neskoršieho chápania práve sa rodiaceho špecifického typu človeka – filozofa“ (Porubjak, 2002. s. 261).

Na záver mojich subjektívnych dojmov i objektívnych postrehov z prekladateľskej práce nad Xenofónovým dielom by som chcel veľmi stručne priblížiť charakter práce klasického filológa na začiatku tretieho tisícročia. Prof. Július Špaňár sa mi raz v priateľskom rozhovore priznal: „Vieš, klasická filológia to ti je drina – namáhavá práca ustavičného listovania vo veľkých slovníkoch. Hľadať musíš aj slová, ktoré sú ti známe...“ Dnes už našťastie to namáhavé listovanie vo veľkých slovníkoch neplatí. Namiesto slovníka prichádza počítač alebo laptop, namiesto listovania kliknutie na jeho klávesnici. Využívanie technologických možností počítača a internetu tak prináša celkom nový rozmer do práce klasického filológa. Namiesto neproduktívnej mechanickej práce sa môžu myšlienky koncentrovať na samotnú filologickú prácu, na text, gramatiku, u skúsenejších hlavne na obsah. Neoceniteľnou pomocou je fulltextové hľadanie, ktoré umožňuje behom zlomku sekundy prehľadať tisíce strán textu a nájsť v ňom práve jedno jediné slovné spojenie, ktoré by sa človek len s veľkým sebazaprením rozhodol hľadať v knižnom vydaní príslušného slovníka. Navyše, úspešnosť takéhoto – priam heroického – činu nie je nikdy zaručená. V nasledujúcom výklade, či skôr „recenzii“ chcem ponúknuť opis a vlastné dojmy z používania dvoch významných elektronických prostriedkov. Sú nimi elektronická verzia spomínaného *Greek-English Lexicon* autorov Liddella, Scotta a Jonesa a internetový projekt *Perseus*.

Pre prácu s gréckymi textami má vydanie elektronickej verzie spomínaného dnes najrozsiahlejšieho grécko-anglického slovníka *Greek-English Lexicon* (Liddell, Scott, Jones, 1996) podobný význam ako kedysi objavenie kníhtlače. Tento slovník vyšiel v rámci série elektronických kníh využívajúcich technológiu *Libronix Digital Library* (www.logos.com). Vydala ho americká spoločnosť zaoberajúca sa predovšetkým šírením biblie a kresťanských textov. Mám dojem, že tento skvelý vydateľský počin bol priamo motivovaný snahou poskytnúť čitateľovi kresťanskej či židovskej biblie (presnejšie Septuaginty) adekvátny lexikálny nástroj pre gréčtinu.

Konečne sa splnil sen nás všetkých, ktorí pracujeme s antickými gréckymi textami. Na pevnom disku počítača máme nainštalovanú slovníkovú databázu starogréčtiny, bez ktorej sa žiadne serióznejšie

bádanie v oblasti dejín filozofie alebo filológie jednoducho nezaobíde. Umožňuje nám pohodlný fulltextový prístup k obrovskému množstvu textu doteraz len ťažkopádne prístupnému mechanickým hľadaním v papierovom vydaní slovníka. Neoceniteľnou možnosťou pri fulltextovom vyhľadávaní je možnosť farebne vyznačiť v celom rozsiahlom korpuse slovníka všetky excerpce, napr. z Xenofónovho diela *Symposion* a využiť túto grafickú upútavku pri hľadaní neznámych slovíčok pri čítaní príslušného diela. Vzhľadom na špecifickú provenienciu slovníka nás neprekvapuje skutočnosť, že sú v ňom osobitne graficky zvýraznené všetky excerpované miesta z biblie. Spoločnosť, ktorá tento elektronický slovník vydala, sa netají svojím misijným zameraním...

Ale vráťme sa k samotnému programu. Napriek všetkým výhodám a môjmu každodennému používaniu je namieste zopár kritických výhrad. Prvou skutočnosťou, ktorú treba pri inštalácii slovníka zohľadniť, je jeho hardwarová náročnosť. Vyžaduje sa najmenej Pentium 4 s 256 Mb RAM. Inak pracuje slovník veľmi pomaly, pri fulltexte až neznesiteľne pomaly. V slovníku sa okrem toho vyskytujú početné chyby vzniknuté pravdepodobne preklepmi pri prepisovaní z knižného vydania. Závažné je to najmä pri samotných heslách, pretože v prípade chyby nie je možné heslo vyhľadať a musíme „pátrať“ po nejakom hesle susednom. Napriek tomu mi toto dielo, priam veľdielo klasickej filológie a techniky, preukázalo nepredstaviteľnú pomoc pri mojich prekladoch Xenofóna. Odporúčam ho každému, kto má ambíciu vedeckej práce s gréckym textom.

Najrozsiahlejšou internetovou platformou pre filologickú prácu je projekt *Perseus* (www.perseus.tufts.edu). Sprístupňuje jednak obrovskú databázu gréckych a latinských textov a ich prekladov prevažne do angličtiny, množstvo titulov sekundárnej literatúry (slovníky, encyklopédie, gramatiky, komentáre...) a rozličné fulltextové a štatistické mechanizmy pre komplexnú analýzu textu. Výhodou oproti iným internetovým databázam (napríklad www.gutenberg.org) je skutočnosť, že hľadané miesto možno v pôvodnom texte veľmi presne vyhľadať na základe univerzálne platného členenia na paragrafy (známa „paginácia“ u Platóna) a vzápätí zobrazíť jeho anglický preklad. Súčasťou projektu *Perseus* je on-line prístupný už viackrát

spomínaný *Greek-English Lexicon* autorov Liddell, Scott a Jones. Súčasťou projektu *Perseus* je morfológická analýza a rozličné štatistické vyhodnotenia gréckych textov. *Perseus* je verejne a zadarmo prístupný na internete. Jeho jedinou nevýhodou sú dlhé doby reakcie servera, ktoré nezávisia od výkonnosti počítača, ani od rýchlosti internetového pripojenia.

Preklad filozofického textu je rovnako dôležitou súčasťou historicko-filozofickej práce ako akékoľvek iné bádanie v tejto krásnej vednej disciplíne. Nemožno sa spoliehať na cudzojazyčné preklady, ktoré nie vždy zodpovedajú zdrojovému textu. Preklady zo starogréčtiny a latinčiny sú v hlbokom jadre duchovného bohatstva národa, ktorý chce byť národom kultúrnym.

LITERATÚRA

- CICERO (1932): *Orator*. Edidit P. Reis. In: *M. Tulli Ciceronis scripta quae manserunt omnia*, fasc. 5. Teubner.
- LIDDELL, H.G., SCOTT, R., JONES, H.S. (1996): *A Greek-English Lexicon*. Oxford, Clarendon Press (knižné vydanie).
- LUCRETIUS (1947): *De rerum natura*. Text, English translation, commentary C. Bailey, Oxford, Clarendon Press.
- NIEDERLE, J., NIEDERLE, V., VARCL, L. (1993, [1956]): *Mluvnice jazyka řeckého*. Praha, Scriptum 1956, repr. 1993.
- PORUBJAK, M. (2002): „Počiatky formovania filozofie u siedmich mudrcov.“ In: *Človek, kultúra, hodnoty*. Bratislava, Iris.
- PRAVIDLÁ SLOVENSKÉHO PRAVOPISU (1998). Kolektív autorov. Bratislava.
- SMYTH, H., W. (2004, [1920, 1956]): *Greek Grammar*. Revised by Gordon Messing. Harvard University Press 1920, revised edition 1956, repr. 2004.
- WOLLNER, U. (2005): „Pokus o explikáciu Sokratovho chápania krásy /Komparácia Xenofónovej a Platónovej interpretácie/.“ In: *Človek vo svete kultúry, vedy a náboženstva (filozofické reflexie)*. Banská Bystrica, FHV UMB.

INTERNETOVÉ ODKAZY:

www.gutenberg.org

www.logos.com

www.perseus.tufts.edu

PodĎakovanie: Preklady Xenofóntových diel bádateľsky podporuje
Vzdelávacia nadácia Jána Husa, za čo jej prejavujem hlbokú vďaku
(číslo projektu CI 2005/2).

FILOZOFIA EUKLIDESA Z MEGARY A PROBLEM RELACJI DOBRA I JEDNOŚCI

Dariusz Kubok

Nie ulega wątpliwości, że wpływ postawy i filozofii Sokratesa na dalsze dzieje filozofii był ogromny i do tego stopnia determinujący, że trudno sobie wyobrazić analizę dalszych dziejów filozofii bez wnikliwej egzegezy jego myśli. Warto przyjrzeć się jednej ze szkół sokracyjnych, a mianowicie szkole megarejskiej, aby wydobyć z niej oryginalną syntezę myśli Sokratesa i Parmenidesa z Elei. Rekonstrukcja koncepcji Euklidesa z Megary jest też dobrym przyczynkiem do naświetlenia relacji pomiędzy kategoriami dobra i jedności w myśli greckiej

Euklides z Megary z całą pewnością studiował pisma Parmenidesa, o czy poświadcza Diogenes Laertios¹, jak i Cyceron, który nauczycieli megarejczyka rozpoznaje w eleatach i Sokratesie.² To połączenie myśli Sokratejskiej z eleatyzmem przejawiało się przede wszystkim w stwierdzeniu, że tylko dobro jest bytem. Tylko dobro spełnia warunki tego, co jest naprawdę (*τὸ ἔόν*), gdyż – jak podaje Cyceron – „uznawali za dobro tylko to, co jest jedno” (*id bonum solum esse dicebant quod esset unum*).³ Dobro jest zawsze tożsame z sobą samym, natomiast to, co mu przeciwne nie jest w żaden sposób.⁴ Parmenidejski w swym rodowodzie wybór: jest (prawdą) albo nie jest (prawdą) przybiera w koncepcji Euklidesa postać: dobro samo jako jedno albo jego brak. Widać więc jasno, że filozof z Megary, nawiązując do Parmenidesa, nie odczytuje jego podstawowej tezy jako „wszystko jest jednym”. Wtedy bowiem wszystko należałoby uznać za dobro, a przecież on wskazuje na ludzką złudność w myśleniu o dobru, lecz interpretuje

¹ Diog. Laert., II, 106.

² Cyceron: *Acad. pr.*, II, 42, 129.

³ Ibidem.

⁴ Zob. Diog. Laert., II, 106.

myśl eleaty jako przekonanie, że „byt jest (w istocie) jeden”, a więc dobro jest jedno, gdyż nie można sądzić, że może być wiele różnych dóbr. Tak rozumiane dobro cechują wszystkie znaki prawdy Parmenidesa. Píše o tym Diogenes Laertios: „Euklides uczył, że dobro jest jedno (*ἐν τὸ ἀγαθὸν ἓστι*), a tylko bywa nazywane wieloma imionami; raz więc nazywa się mądrością, raz bogiem, raz rozumem, i inne tym podobne otrzymuje imiona.”¹ We fragmencie tym widoczne jest Parmenidejskie skonstruowanie właściwego myślenia, które uznaje tylko jedną prawdę (dobro), ze zwykłym nazywaniem nie rozpoznającym istoty (prawdy) dobra. Dla Sokratesa dobro związane jest z wiedzą o nim, a więc zło musi być pojęte jako nieznanomość dobra i w tym sensie – mógł wnioskować Euklides – zło jest niebytem. To megarejskie utożsamienie dobra z prawdą i bytem można słusznie nazwać – jak to czyni T. Gomperz – pierwszą próbą „zetyzowania” filozofii eleackiej, a w szczególności koncepcji Parmenidesa. Zapowiedzi takiego podejścia odnaleźć można zresztą już w jego poemacie, w którym prawda ma związek źródłowy z prawem i sprawiedliwością. Dążenie do prawdy, która jest dobrem samym, a zarazem właściwym celem myślenia, czyni ułudnym wszelkie próby uznawania czegoś jednostkowego za dobro i rozpoznaje je jako zwykłe mniemanie oparte na bezrefleksyjnym nazywaniu. Wiedza o dobru i prawdzie staje się więc najwyższą cnotą, a więc nie ma żadnej różnicy pomiędzy poszukiwaniem prawdy i dążeniem do dobra. Droga prawdy staje się więc drogą dobra i cnoty, drogę mniemań zaś można traktować jako poznawczo-etyczne błędzenie, które nie jest oparte na rzetelnej, tj. zorientowanej na prawdę-dobro wiedzy. Ten składnik filozofii megarejczyków zaadoptuje później Platon i jego następcy.

Zupełnie inaczej jest z erystyką megarejską, którą wielu badaczy wysuwa na plan pierwszy i co gorsza, stanowi ona w ich mniemaniu rozwinięcie argumentacji samego Parmenidesa. Nie należy pojmować myśli eleaty z perspektywy tego aspektu działalności megarejczyków. Euklides – jak podają źródła – miał stosować metodę zbijania tez oponentów i sprowadzania owych tez do absurdu. Wydaje się, że metoda ta mogła mieć uzasadnienie w ich koncepcji, gdyż stosowana mogła

¹ Ibidem.

być jako narzędzie do obalania mniemań ludzi, a tym samym do torowania drogi ku prawdziwemu dobru. Z czasem jednak lub pod wpływem pokusy popularności, następcy Euklidesa (Eubulides, Aleksinos, Diodor, Kronos i Stilpon) posługiwali się wyrafinowanymi argumentami dialektycznymi w zabawie erystycznej, tracąc z oczu właściwy cel tej metody. Nie ulega wątpliwości, że megarejczycy nawiązywali szczególnie do dialektyki Zenona (świadczą o tym przede wszystkim argumenty Soryt i Łysy Eubulidesa) i to jego postać filozofii jest istotnym składnikiem praktyki megarejskiej.¹ Trzeba zatem zdecydowanie odróżnić filozofię samego Parmenidesa, której pewnym rozwinięciem jest Euklidesowe zrównanie dobra z bytem od eleatyzmu Zenona i Melissosa, których dialektyka z czasem przerodziła się w erystykę megarejską. Ten drugi nurt jest podstawą późniejszej krytyki, której najlepszy przykład stanowi Platoński *Parmenides*, dialog, w którym twórca Akademii rozprawia się z argumentacją Zenoniańsko-megarejską, a także z ontologią Melissosa.² Eleatyzm w oczach Platona i jego następców jawi się jako połączenie dialektyki Zenona, którą rozwinęli megarejczycy, oraz ontologii Melissosa, który twierdzi, że wszystko (jako całość) jest jednym. Nie można wszakże tak rozumianego eleatyzmu wiązać z oryginalną i rozwijaną przez samego Platona koncepcją Parmenidesa, którego droga prawdy wyznacza właściwy trakt filozoficznego namysłu. Można więc powiedzieć, że to właśnie dialektyka Zenona z Elei i ontologia Melissosa rozwijane przez megarejczyków, a dodatkowo wzmocnione sofistyką przede wszystkim

¹ Paradoxy megarejskie w świetle argumentów eleackich analizuje S.C. Wheeler III, który jednak w wielu miejscach idzie zbyt daleko, rozpoznając źródło tej dialektyki u samego Parmenidesa. Z drugiej strony nie dostrzega on w ogóle etycznego wymiaru owych argumentów, które odnaleźć można we wczesnej fazie rozwoju tej szkoły. Zob. S.C. Wheeler III: *Megarian Paradoxes as Eleatic Arguments*. „American Philosophical Quarterly” 1983, vol. 20, s. 287-295.

² „Wiele zresztą poważnych racji przemawia za tym, że cały *Parmenides* (albo przynajmniej cała jego pierwsza część) był skierowany przeciw megarejskiej logice i ontologii” G. Reale: *Historia filozofii starożytnej*. Przeł. E. I. Zieliński, t. III, Lublin 1999, s. 94.

Protagorasa i Gorgiasza stanowiły obiekt krytycznych opinii Platona i Arystotelesa, a za ich pośrednictwem również innych myślicieli.¹

Można zatem wyróżnić cztery modelowe stanowiska w relacji dobra i jedności:

Dobro jest jedno (*scil.* czymś jednym). Stanowisko takie może być przypisane Parmenidesowi, Sokratesowi, a także analizowanemu wyżej Euklidesowi z Megary. Odrzucona zostaje tu teza: dobro jest wielością, ewentualnie: dóbr jest wiele).

Jedno jest dobrem (*scil.* Dobro jest Jednem) – konsekwencja ontologii monistycznej ryty Melissosowego (wszystko jest jednym); negację tego stanowisko przeprowadza szczegółowo Platon m. in. w *Parmenidesie*, *Teajecie* i *Sofiście*.

Dobro = Jedno. Jedno-Dobro jako zasada *arché* wszelkiej bytowości. Jest to stanowisko Platona w *agrapha dogmata*; poziom meta-ontologiczny.

Nie ma dobra jednego i bezwzględnego (nie ma bowiem prawdy bezwzględnej). Pogląd taki wiąże się ze stanowiskiem sofistów (Protagoras, Gorgiasz).

Pierwsze wymienione wyżej stanowisko zostało już przedstawione na przykładzie poglądów Euklidesa z Megary. Warto zatem pokrótce przyjrzeć się krytyce stanowiska drugiego. Analizując tą Ksenofanowo-Melissosową w swoim rodowodzie tezę, warto przyjrzeć się bliżej dialogowi *Teajtet*, który prezentuje tę postać filozofii eleackiej, która poddana zostanie krytyce. Głosi ona że „wszystko” (τὸ πᾶν) jako całość jest „nieruchome” (ἀκίνητον) i wszystko jest „jednym” (ἓν).² Platon ma świadomość faktu, że nie jest to oryginalne stanowisko Parmenidesa, mówi bowiem, że stanowisko takie głoszą „Melissosowie i Parmenidesowie” (Μέλισσοί τε καὶ Παρμενίδαι). Można więc przypuszczać, że pogląd taki charakterystyczny jest dla myślicieli, którzy nawiązują do eleatów i – jak się okazuje – zniekształcają oryginalną myśl samego Parmenidesa. Uzasadnienie tezy: Wszystko jest

¹ Powyższy fragment dotyczący filozofii megarejskiej jest powtórzeniem moich analiz zawartych w książce *Prawda i mniemanie. Studium filozofii Parmenidesa z Elei*, Katowice 2004.

² Platon: *Teajtet*, 180 e.

jednym, które podaje Platon, potwierdza to przypuszczenie i pozwala zidentyfikować bezpośrednio tego, kto zainicjował taki sposób myślenia. Platon pisze:

[...] ἐν τε πάντα ἐστὶ καὶ ἑστηκεν αὐτὸ ἐν αὐτῇ οὐκ ἔχον χώραν ἐν ᾗ κινεῖται.

[...] wszystko jest jednym i stoi na miejscu samo w sobie, bo nie ma miejsca, w którym by się poruszać mogło.¹

Nietrudno rozpoznać, że jest to sposób argumentacji Melissosa, który twierdził, że jest tylko jeden byt nieograniczony pod względem wielkości, który nie może się poruszać, ponieważ

nie ma gdzie, skoro jest nieograniczony;

niebytu (próżni) nie ma, nie ma więc w czym się poruszać.²

Też, że wszystko jest jednym i nieruchomym, należy wiązać właśnie z Melissosem i jego następcami, a nie z samym Parmenidesem, co zresztą kilka wierszy dalej Platon podkreśla:

„Melissosa i tam innych, którzy mówią, że wszystko jest jednym i stałym, wstyd mi, aby nasze rozważania nie wypadły grubo i niezgrabnie, ale mniej się ich wstydzę niż Parmenidesa, który jest jeden. Parmenides mi wygląda tak, jak to Homer powiada: czcigodny i groźny zarazem”.³

Podobnie sprawa przedstawia się w dialogu *Parmenides*, w którym analizowane są różne hipotezy, które sprowadzają się do rozpatrywania dwóch typów odniesień: τὸ καθ' αὐτό i τὸ πρὸς τι, w wyniku czego odrzucone zostaje orzekanie samoidentyczności, natomiast zaakceptowana partycypacja i predykcja. Hipoteza I drugiej części tego dialogu dotyczy pojmowania Jedna w odniesieniu do samego siebie i

¹ Ibidem, 180 e.

² Arystoteles w *Fizyce* przedstawia tą argumentację: „Μέλισσος μὲν οὖν καὶ δείκνυσιν ὅτι τὸ πᾶν ἀκίνητον ἐκ τούτων ἡ εἰ γὰρ κινήσεται, ἀνάγκη εἶναι (φησὶ) κενόν, τὸ δὲ κενὸν οὐ τῶν ὄντων.” („Melissos doszedł na tej podstawie do wniosku, że całość jest nieruchoma, bo gdyby była ruchoma, musiałaby istnieć próżnia, a próżnia nie jest bytem.”) Arystoteles: *Fizyka*, 213 b 13-14. Zob. także Idem: *O powstawaniu i ginięciu*, 325 a.

³ „Μέλισσον μὲν καὶ τοὺς ἄλλους, οἳ ἐν ἐστὸς λέγουσι τὸ πᾶν, αἰσχνόμενος μὴ φορτικῶς σκοπῶμεν, ἥττον αἰσχνόμεναι ἢ ἓνα ὄντα Παρμενίδην. Παρμενίδης δὲ μοι φαίνεται, τὸ τοῦ Ὀμήρου, αἰδοῖός τέ μοι εἶναι ἅμα δεινός τε” Platon: *Teajtet*, 183 E. Przeł. W. Witwicki.

konsekwencje, jakie z tego wynikają. W konkluzji tej hipotezy pada stwierdzenie, że

τὸ ἐν οὐτε ἓν ἐστὶν οὐτε ἕστιν

Jedno ani nie jest jednym, ani nie jest (czymś).

A jeśli tak, to

Οὐδ' ἄρα ὄνομα ἔστιν αὐτῷ οὐδὲ λόγος οὐδέ τις ἐπιστήμη οὐδὲ αἴσθησις οὐδὲ δόξα.

Ani nazwy nie ma, ani wypowiedzi o nim, ani wiedzy, ani spostrzeżenia, ani mniemania.¹

Krótko mówiąc, tak rozumiane Jedno jest niepoznawalne i niewyraźne. Platońska krytyka skierowana jest tu przede wszystkim w stronę eleackiego monizmu, który w sposób nieuprawniony zrównuje całość z Jednym i z nieskończonością, w rezultacie czego nie ma możliwości wypowiadania i poznawania. Bezpośrednią konsekwencją takiego stanowiska jest potwierdzenie aporetyczności tezy głoszącej, że Jedno jest dobrem.

Trzeba zatem wyraźnie odróżnić stanowisko samego Platona, nawiązujące do Parmenidesa z Elei, które ukazane jest wprost choćby w ks. V *Państwa*, od eleatyzmu, czyli wyróżnionej przez twórcę Akademii wspólnoty filozoficznej (skupionej wokół tezy ἐν τὸ πᾶν ἐστὶν) i zwanej szkołą eleacką, bądź eleatyzmem. Widać nader wyraźnie, że Platon, myśląc o eleatyzmie, nie ma na myśli samego Parmenidesa, lecz tylko ścisły monizm w wersji bliższej Ksenofanesowi, a przede wszystkim Melissosowi. Zaznacza się zatem istotna różnica między poglądami Parmenidesa oraz samego Platona a numerycznym monizmem Melissosa, który może uchodzić za twórcę tego stanowiska, i właśnie ono staje się przedmiotem Platońskiej krytyki przeprowadzonej m. in. w *Teajtecie* i *Parmenidesie*.

Trzeci z wyróżnionych modeli utożsamia Jedno z Dobrem. Jedno-Dobro uznaje się jako zasadę (*arché*) wszelkiej bytowości. Można w tym przypadku mówić o poziomie metaontologicznym, czego dobrym zobrazowaniem jest teoria principiów znana z Platońskich nauk niepisanych. W celu zrozumienia statusu Jedna w *agrapha dogmata* warto

¹ Platon: *Parmenides*, 142 A.

przywołać stosowny fragment Arystotelesowskiej *Metafizyki* 987 b 18-988 a 11:

„Ponieważ idee są przyczynami rzeczy, [Platon] sądził, że elementy (*στοιχεῖα*) idei są elementami wszystkich rzeczy. Jako materia Wielkie i Małe było zasadami idei, a jako istota Jedno (*ὥς δ' οὐσίαν τὸ ἓν*), bo z Wielkiego i Małego przez uczestnictwo w Jednie ukonstytuowane są liczby. Ale właśnie Jedno jest istotą (*οὐσία*), nie zaś czymś innym, o czym można orzekać, że jest jednym, w czym zgadzał się z pitagorejczykami; twierdząc zaś, że liczby są przyczynami substancjalnymi innych rzeczy, również się z nimi zgadzał. W przeciwieństwie do nich jednak zamiast nieskończoności jako jedności przyjął Diadę, czyli nieskończoność z Wielkiego i Małego (*τὸ δὲ ἀντὶ τοῦ ἀπείρου ὥς ἐνὸς δυάδα ποιῆσαι, τὸ δ' ἄπειρον ἐκ μεγάλου καὶ μικροῦ*), to był to już jego własny pogląd. [...]. Jeśli więc w odróżnieniu od pitagorejczyków oddzielił w ten sposób Jedno i liczby od rzeczy [zmysłowych] (*παρὰ τὰ πράγματα*) oraz wprowadził idee, to dlatego, że zajął się badaniem definicji, dawniejsi bowiem myśliciele nie znali dialektyki. [...] Z tego jasno wynika, że wyróżniał dwie przyczyny: istotową (to, czym coś jest - *τῇ τε τοῦ τί ἐστι*) i materialną (*τῇ κατὰ τὴν ὕλην*), idee są bowiem przyczynami istotowymi wszystkich innych rzeczy, Jedno zaś istotową przyczyną idei (*τὰ γὰρ εἶδη τοῦ τί ἐστιν αἴτια τοῖς ἄλλοις, τοῖς δ' εἶδεσι τὸ ἓν*).”

Fragment ten wyraźnie ukazuje, że tak jak idee są istotami rzeczy, tak Jedno jest przyczyną istotową idei. Nie trzeba dodawać, że nie ma tu śladu monizmu numerycznego rytu Melissosowego. Każda idea jest czymś jednym stanowiąc istotę rzeczy (*ta pragmata, ta aistheta* w terminologii Stagiryty), co absolutnie nie wyklucza ich wielości. Jest też w tej wypowiedzi (w drugiej części) coś nowego ze względu na tradycję, a mianowicie *principium* bytowe *τὸ ἓν*. Czego w świetle poprzednich analiz nie można o nim powiedzieć:

Jedno jest jednym; użyte w tej wypowiedzi liczebnikowe (numeryczne) jeden (w narzędniku) wskazuje, że o Jednie można by cokolwiek orzekać.

Jedno jest jednym; Jedno nie może być nawet autopredykatem. (Warto w tym miejscu zauważyć, że teza o niemożliwości autopredy-

kacji Jedna opiera się na odrzuceniu tezy Jedno jest jednym, a nie – jak chcą niektórzy – Jedno jest jednym; to ostatnie twierdzenie w żadnym wypadku nie jest wyrażeniem autopredykcji).

Ogólnie rzecz biorąc Jedno jest całkowicie niepredykatywne, o nim samym nie mogę nic powiedzieć (co najwyżej Jedno=Jedno), bo mowa to orzekanie. Stąd jakakolwiek możliwość wypowiadania się o nim musi odwoływać się do czegoś innego (drugie *principium*, to czego jest istotą - idee). I tylko z tej perspektywy Platon mówi o nim: Dobro, Miara, Granica.

Czwarty model odrzuca Dobro (jedno) bezwzględne, otwierając pole dla wszelkiego możliwego relatywizmu. To właśnie sofisci pierwsi w sposób zdecydowany podważają podstawowe założenia koncepcji Parmenidesa, gdyż odrzucają pojęcie obiektywnej i bezwzględnej prawdy, wprowadzając w to miejsce bądź to prawdę subiektywną, bądź też prawdę rozumianą tylko jako prawdziwość, czyli zgodność sądu z faktami i zdarzeniami (zmysłowo danymi), które stanowią podstawę moralnej oceny.

Z poglądami sofistów związana jest fundamentalna zmiana w sposobie uprawiania filozofii. J. Gajda tak ją charakteryzuje: „Zasadniczy przewrót, jaki dokonał się w myśli greckiej za sprawą sofistów, pociągał za sobą zmiany w treści kategorii: wiedza i umiejętność. Wraz ze zmianą przedmiotu poznania w teoriopoznawczym obszarze filozofii w dużej mierze traci rację bytu wiedza-*episteme*, pojmowana jako wiedza o naturze-kosmosie, nie służąca bezpośredniemu zastosowaniu w praktyce ludzkiej, natomiast coraz większego znaczenia nabierać zaczyna umiejętność-*techné*, rozumiana już jako wiedza o istocie jakiegoś przedmiotu, mająca na celu ludzki pożytek i osiągająca pełną doskonałość dopiero przez zastosowanie w praktyce.”¹ Warto pobieżnie choćby przyjrzeć się poglądom Protagorasa i Gorgiasza. Ten pierwszy twierdził, że „człowiek jest miarą wszystkich rzeczy (πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπον εἶναι), będących, jak są (τῶν μὲν ὄντων ὥς

¹ J. Gajda: *Przedplatońskie koncepcje prawdy. Gorgiasz z Leontinoj*. W: *Prawda-Język-Szczęście. Studia z filozofii starożytnej*. Red. J. Gajda, A. Orzechowski, D. Dembińska-Siury. Wrocław 1992, s. 6.

ἔστι), i nie-będących, jak nie są (τῶν δὲ μὴ ὄντων ὥς οὐκ ἔστιν)”.¹ Nie ma więc prawdy w ogóle, prawdy bezwzględnej, jest tylko moja względna prawda, która wyraża, jak rzeczy są dane, jak mi się przedstawiają. Filozof z Abdery odwraca Parmenidesowy schemat prawda – mniemanie; mniemanie staje się prawdą (względną, zwielokrotnioną, zmienną, itd.), natomiast prawda myśliciela z Elei (jedna, niezmienna, bezwzględna prawda czegokolwiek) to nic innego jak czcze mniemanie, gdyż takiej wiedzy osiąść nie sposób. Konsekwencją tego odwrócenia jest to, że może być wiele różnych, konkurencyjnych wobec siebie prawd o czymkolwiek, trzeba się więc nauczyć techniki argumentacji, aby zyskać przewagę pewnego punktu widzenia (mojej prawdy) nad innymi. Sam Protagoras, odrzuciwszy prawdę bezwzględną, sądził, że nie chodzi o to, aby forsować dowolne przekonanie, ale tylko takie, które jest bardziej korzystne społecznie.

Tytuł dzieła Gorgiasza *O niebycie, czyli o naturze* (Περὶ τοῦ μὴ ὄντος ἢ Περὶ φύσεως), jest wyraźnym nawiązaniem do tytułu dzieła Melissosa *Περὶ φύσεως ἢ περὶ τοῦ ὄντος*. Pierwsza teza głosi, że nic nie jest prawdą, to znaczy, że nie ma prawdy w takim sensie, w jakim o niej mówił Parmenides. Tę bezwzględną prawdę odrzuca Gorgiasz, podobnie jak to uczynił Protagoras. Teza druga, przekreślając związek między bytem i myśleniem, chce uzasadnić, że przedmioty myślenia przynależą wyłącznie do sfery ludzkiej. Gdyby nawet przyjąć jakiś byt, to i tak nie byłby on poznawalny. Mamy tu więc do czynienia z powtórzeniem tezy Protagorasa, że to człowiek jest miarą bytu i prawdy. Trzecia teza Gorgiasza dowodzi, że gdyby nawet coś było poznawalne, to nie można by tego przekazać innym. Gorgiasz rozdziela tym razem myślenie i wyrażanie na dwie odrębne sfery, dzięki czemu język zyskuje swą autonomię jako narzędzie perswazji. I w tym punkcie Gorgiasz również podąża śladami Protagorasa. Owo radykalne oddzielenie bytu, myślenia (poznawania) i języka jest więc ostatecznym odrzuceniem tez Parmenidesa, a zarazem uzasadnieniem praktyki sofistycznej. Koncepcja Gorgiasza jest zdecydowaną i radykalną próbą odwrócenia schematu dwóch dróg badania Parmenidesa.

¹ Platon: *Teajtet*, 152 a; Sekst. Emp.: *Adv. math.*, VII, 60.

W świetle przeprowadzonych wyżej analiz o czterech modelach stosunku dobra i jedności można powiedzieć, że główna oś sporu zarówno w czasach antycznych, jak i dziś, przebiega pomiędzy modelami I (Dobro jest jedno) – poziom ontologiczny i III ($\tau\acute{o}\ \acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\acute{o}\nu = \tau\acute{o}\ \acute{\epsilon}\nu$ - Dobro = Jedno) – poziom metaontologiczny (principiów) z jednej strony a IV, z drugiej. To ostatnie stanowisko dzisiaj jest dość powszechne, o czym świadczą wypowiedzi filozofów postmodernistycznych, np. Rorty’ego i Lyotarda. Model II ($\acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\acute{o}\nu\ \tau\acute{o}\ \acute{\epsilon}\nu\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota$) natomiast oparty na skrajnym monizmie numerycznym Melissosa już w czasach starożytnych poddany został dewastacyjnej krytyce. Warto mieć zatem na uwadze fakt, że źródła dzisiejszych sporów ontologiczno-aksjologicznych mają swoją długą antyczną tradycję.

LITERATURA:

- GAJDA, J. (1992): „Przedplatońskie koncepcje prawdy. Gorgiasz z Leontinoj.“ W: Red. J. Gajda, A. Orzechowski, D. Dembińska-Siury: *Prawda-Język-Szczęście. Studia z filozofii starożytnej*. Wrocław.
- KUBOK, D. (2004): *Prawda i mniemanie. Studium filozofii Parmenidesa z Elei*, Katowice.
- REALE, G. (1999): *Historia filozofii starożytnej*. Przeł. E. I. Zieliński, t. III. Lublin.
- WHEELER, S.C. (1983): „Megarian Paradoxes as Eleatic Arguments.“ *American Philosophical Quarterly*, 1983, vol. 20, s. 287-295.

KYNIZMUS: ETIKA BEZ MORÁLKY

Vladislav Suvák

Historici vedenia venovali starovekému kynizmu v porovnaní s inými myšlienkovými hnutiami veľmi málo pozornosti. V období intenzívneho záujmu o antické myslenie (od pol. 19. st. po 70-te roky 20. st.) vznikla len jedna systematická štúdia o kynikoch.¹ Prečo bol kynizmus tak málo zaujímavý pre históriu, ktorá sa zaoberala často nenápadnými zápletkami antického myslenia? Prečo sa ocitli kynici na okraji záujmu historikov?

Takto položená otázka naznačuje odpoveď, ktorá sa ponúka ako prvá: Historikom spôsoboval ťažkosť samotný charakter kynizmu – nedokázali ho postihnúť „teoretickými“ prostriedkami. Kynizmus sa nápadne odlišoval od filosofických² škôl, ktorými sa zaoberali, a od interpretačných prístupov, ktoré na nich uplatňovali.

Z hľadiska nášho čítania histórie vedenia tvoril kynizmus určitý protiklad voči hlavným myšlienkovým prúdom antiky, t. j. voči platonizmu a aristotelizmu. V kynickom hnutí sme nedokázali identifikovať tú časť učenia, ktorú by sme zaradili do oblasti vedenia, resp. do

¹ Za prelomovú prácu o starovekých kynikoch môžeme označiť knihu Donalda Dudleyho, *A History of Cynicism* (1937). Systematický záujem o kynizmus začal až v 70-tych rokoch 20. st. Medzi najvýznamnejšie interpretácie kynizmu patria: Léonce Paquet, *Les cyniques grecs* (1975), Margarethe Billerbeck, *Epiktet: Vom Kynismus* (1978) a *Der Kyniker Demetrius* (1979); H. Niehues-Pröbsting, *Der Kynismus der Diogenes und der Begriff der Zynismus* (1979); Marie Odile Goulet-Cazé, *L'Ascèse Cynique: Un commentaire de Diogene Laërce VI. 70-71* (1986); M. Onfray, *Cynismes* (1989); Aldo Brancacci, *Oikeios logos* (1990); Margarethe Billerbeck (Hrsg.), *Die Kyniker in der modernen Forschung* (1992); Marie-Odile Goulet-Cazé & Richard Goulet (ed.), *Le Cynisme ancien et ses prolongements* (1993); Robert Bracht Branham & Marie Odile Goulet-Cazé (eds.), *The Cynics: The Cynic Movement in Antiquity and its Legacy* (1996).

² Dôvody neštandardného prepisovania gréckeho slova φιλοσοφία s grafémou „s“ („filosofia“, „filosof“, „filosofický“ a ďalších odvodených slov) vysvetľuje stať uverejnená v časopise *Filozofia*, roč. 55, 2000, č. 5, str. 395 n.

oblasti, ktorú pre nás vedenie predstavovalo. Na druhej strane „vieme“, že starovekí doxografí označovali kynizmus za jednu z hlavných filosofických škôl (κυνική αἵρεσις), z čoho vyplýva, že antický pojem vedenia sa odlišoval od moderného.¹

Ďalšia dôležitá okolnosť, ktorú by sme nemali obchádzať pri hodnotení kynizmu, súvisí s jeho popularitou: V porovnaní s inými sokratovskými školami pôsobilo kynické hnutie takmer počas celej antiky a hlásili sa k nemu rôznorodé myšlienkové a sociálne prúdy.²

Prečo antická doxografia prisúdila kynizmu významné miesto medzi školami filosofie, zatiaľ čo moderná historiografia nevie ako ho filosoficky interpretovať? Rozdiely v prístupoch k hodnoteniu kynizmu v staroveku a v modernej dobe by mohli vyplývať z rozdielného ponímania *filosofickej činnosti*. Aj keď novoveké myslenie nemá jednotný charakter, predsa pripisuje filosofii v najširšom zmysle „teoretický“ charakter – filosofovanie je v prvom rade „výkonom ducha“, ktorý vyúsťuje do určitého „súboru vedenia“. ³ Môžeme niečo, čo sa redukuje na *životné praktiky* a postráda teoretický rámec, t. j. neusiluje sa o zdôvodnenie vlastných postojov a ich obhajobu pred inými, nazývať „filosofiou“?

¹ Neskorá antická a byzantská doxografia označovala kynizmus až na malé výnimky za „filosofickú školu“ rovnocennú ostatným starovekým školám. Por. napr. heslo Κυνισμός v lexikóne *Súda* (*Suidas*, s. v. Κυνισμός, κ 2712: αἵρεσις φιλοσόφων.) alebo Diogenove *Životopisy* (6.13.4; 6.87.5; 6.103.3 atď.).

² Diogenés Laertský hovorí o kynikoch – zrejme v opozícii voči iným doxografom alebo kritikom kynizmu – ako o osobitej škole, ktorá sa nedá redukovať na svojrázny životný štýl (DL 6.103.3-4): „...podľa našej mienky ich treba pokladať za osobitnú filosofickú školu (ἐγκρίνοντας τὴν φιλοσοφίαν) a nielen za reprezentantov určitého spôsobu života (ἔνστασις βίου), ako to tvrdia niektorí.“ Por. Diogenes Laertius, 1925; Diogenes Laertios, 1954 (až na menšie odchýlky sa pridržiam Okálovho prekladu z r. 1954).

³ Por. napr. Hegel, 1961, s. 102-103: „O kynických nelze poznamenat nic zvláštního, protože byli málo filosoficky vzděláni a nepozvedli své učení na úroveň vědecké soustavy. (...) Vědeckou důležitost kynická škola nemá; vyjadřuje pouze vývojový moment, k němuž muselo ve vědomí obecná nutně dojít, totiž to, že se vědomí ve své jedinečnosti muselo nutně pojímat jako svobodné a nezávislé na vnějších předmětech a požitech.“

Z historického hľadiska – ak ho uplatníme nielen na kynizmus, ale aj na vlastné chápanie vedenia a jeho dejín – by sme za touto otázkou mohli hľadať Hegelovo vymedzenie dejín. Aj keď nie sme hegelovci, musíme uznať, že Hegelovo poňatie filosofie a jej dejinnosti zásadne ovplyvnilo spôsoby interpretovania antického myslenia a obzvlášť kynizmu, s ktorým sa primárne spája žáner *biografie*. Pred Hegelom boli biografie významných filozofov nezastupiteľným svedectvom o praktickom napĺňaní ich učenia. Život sa ponímal ako nezastupiteľná skúška filozofickej prípravy, resp. hodnota prípravy filozofa sa posudzovala práve vo vzťahu k životu. Pre Hegela sa stali biografie zbytočnosťou, lebo jediným dejinotvorným dielom filozofa sú idey, ktoré formuluje, a skutočné *dejiny filosofie* sú *dejinami ideí*.¹ Podľa Hegela patria životy filozofov nenávratne minulosti, iba ich diela prežívajú, lebo vypovedajú o univerzálnej povahe človeka. Jednotlivé životy sú z hľadiska Hegelovej koncepcie dejín pomínuteľným doplnkom ideí – na vývoji ideí sa nepodielajú, takže sú v konečnom dôsledku marginálne.²

Situácia sa zmenila až na konci 20. st., a to nielen vo vzťahu ku kynikom, ale aj v celkovom prístupe k antickému mysleniu. Historici sa začali vážnejšie zaoberať rozdielmi medzi starovekým a novovekým vymedzovaním filosofie: Antické koncepcie sa ukázali oveľa širšie ako moderné – zahŕňali postoje, ktoré moderné myslenie vylučovalo zo svojich ponímaní filozofovania.³ Ako problematický sa ukázal nielen status myslenia, ktoré nedokážeme posudzovať kritériami iného myslenia, ale aj interpreta, ktorý si tým, že kladie určité otázky, už vopred odpovedá a svoje predpoklady zahŕňa do práce his-

¹ V heidelberskom zápise úvodu k *Dejinám filosofie* Hegel píše: „Dejiny filosofie nám predvádzajú galériu ušľachtilých duchov, ktorí vďaka smelosti svojho rozumu prenikli do povahy vecí, človeka i do povahy božej, odhalili nám hĺbku a dobyli nám poklad najvyššieho poznania.“ Na okraj tejto vety si Hegel pripísal poznámku: „Ríša čistej pravdy – nie činy vonkajšej skutočnosti, ale vnútorná sústredenosť ducha.“ Por. Hegel, 1952.

² Hegel, 1959, s. 28.

³ Spomeňme napr. Isokrata, ktorého označujeme nálepkou „rečník“, ale on sám sa pokladal za „učiteľa filosofie“ a svoju rečnícku školu chápal ako „filosofickú“ (najmä s ohľadom na morálny postoj rečníka) – por. *Hel.* 1-10; *Nic.* 1; *Panath.* 27; *Bus.* 23; *Bus.* 1; *Bus.* 49 atď. (Isocrates, 1980).

torika. Problematickým sa ukázal status myslenia, ktoré sprítomňuje históriu myslenia a zároveň sa nedokáže vymaniť z histórie, ktorú chce premyslieť z „historického odstupu“.

V predkladanej stati sa pokúsim predstaviť kynizmus ako filosofické hnutie, ktoré zohralo dôležitú rolu vo vývoji antického myslenia – s ohľadom na rozdiely medzi starovekým chápaním kynizmu a modernými spôsobmi interpretovania toho, čo zaradujeme do „dejín vedenia“.

Prvá časť state mapuje kynizmus ako kultúrne hnutie, ktoré sa vymyká moderným vymedzeniam filosofickej činnosti. Kynizmus nemôžeme posudzovať novovekými kritériami už preto, lebo sa prelína s *literatúrou*, resp. s literárnymi žánrami a fikciami, ktoré vedome vytvára. Koniec koncov podobný prístup by sme mohli uplatniť aj na interpretácie Platóna alebo iných „autorít“ antickej filosofie.¹ Problémy moderných výkladov kynizmu vyplývajú (okrem iného) z vládnučích kritérií, ktoré naňho uplatňujú. Jedna z kľúčových diferencií používaných pri súčasných interpretáciách kynizmu je diferenciácia teoretického a praktického, ktorá poukazuje na absenciu „teoretického“ rámca pri „praktickom“ uskutočňovaní kynického života. Ale v prípade kynizmu je dvojznačná: Na jednej strane sa nám zdá, že z hľadiska rozdielu medzi teoretickým a praktickým chápaním filosofovania by sme kynikov mohli zaradiť k prúdom, ktoré pestujú praktické postoje bez ohľadu na filosofickú obhajobu svojho životného štýlu. Ale na druhej strane vidíme, že kynické praktiky sa nezaobídu bez určitých zdôvodnení, lebo bez nich by nebol možný radikálny postoj voči konvenčnej morálke, ktorý je východiskom pre hľadanie kynického spôsobu života. Navyše moderná diferenciácia teoretického a praktického by len ťažko hľadala svoj predobraz v antickom myslení, kde sa filosofovanie vždy určitým spôsobom spájalo s otázkou, ako máme viesť svoje životy.

V druhej časti state sa budem zaoberať ranou kynickou problematizáciou vzťahu medzi etikou a morálkou. Pre moderné myslenie je takmer nepredstaviteľná etika, ktorá by sa postavila mimo morálku –

¹ Platónove myšlienkové postupy sú úzko zviazané s konkrétnym literárnym žánrom, ktorý vedome používa (por. napr. Nightingale, 1995).

nedôvera a pobúrenie, ktoré vyvolal Nietzscheho koncept imoralizmu, je dobrým príkladom tejto situácie. Pre kynikov je etika očistená a oddelená od konvenčnej morálky nevyhnutným predpokladom života, ktorý vedie k slobode slova a konania.

Ťažkosti pri interpretácii kynickej etiky spôsobuje predovšetkým moderné vymedzenie morálky: Pre moderných mysliteľov je oblasť morálky východiskovým priestorom definovania etiky. Práve v tomto bode sa moderné myslenie odlišuje od starovekého: Staroveká etika sa v podstate nezaujíma o morálku – pre kynikov bola dokonca zbytočnou a nerozumnou prekážkou pre vedenie dobrého života.

1. Kynizmus ako kultúrne hnutie

Zo štandardných prehľadov dejín antického myslenia sa o kynikoch veľa nedozvieme. Aj rozsiahlejšie výklady sa obmedzujú na občasné odkazy alebo poznámky pod čiarou. Preto bude užitočné, keď začneme hrubým náčrtom vývoja antického kynizmu, ktorý doplníme o niekoľko bodov dôležitých pre náš ďalší výklad.

Počiatky kynizmu siahajú do 4. st. pr. Kr., do obdobia prechodu gréckych obcí k novej sociálno-politickej štruktúre presadzovanej macedónskou ríšou. Grécky svet sa radikálne mení a vyžaduje si nové premyslenie miesta človeka v *kosme*. Takáto charakteristika kynizmu patrí medzi štandardné.¹ Prepojenie kynizmu s nástupom helenistickej epochy zdôrazňuje historiografia najmä preto, lebo to vyhovuje jej strategickému vymedzeniu rozdielu medzi klasickou a helenistickou dobou. Kynizmus zvyčajne charakterizuje cez kritiku konvenčných zákonov obce. Ale ak sa pridržíme tejto štandardnej charakteristiky, musíme sa pýtať aj na to, aké je opodstatnenie kynizmu v dobe, keď tradičné *poleis* zanikajú, a s nimi sa vytráca aj ideál spravodlivosti stelesnenej v zákonoch. Kynická myšlienka *kosmopolitizmu* pôsobí z hľadiska nastupujúceho helenizmu ako predzvesť veľkých kultúrnych premien, ale kynizmus sa nedá redukovať na postoj, v ktorom ide o zavrhnutie zákonov obce. Kritika je negatívnou stránkou postoja, kto-

¹ S podobnou charakteristikou nastupujúcich helenistických filosofických škôl sa stretneme aj v prípade skepticizmu alebo epikureizmu.

rý vyúsťuje do činného životného štýlu. Z tohto jednoduchého dôvodu je charakteristika kynizmu ako myšlienkového hnutia obdobia „prechodu“ k novej epoche nedostatočná. Starovek ponímal kynizmus omnoho širšie, a to v „historickom“ aj „filosofickom“ kontexte.

Počiatky kynizmu sa nedajú jednoznačne zaradiť do obdobia nastupujúceho helenizmu. Kynizmus sa vymedzuje ako osobitné myšlienkové hnutie pomerne neskoro a je výsledkom snahy doxografov o hľadanie zjednocujúcich línií vo vývoji starovekých filozofií.¹ Ako uvidíme nižšie aj označenie Antisthena za zakladateľa kynizmu je výsledkom tejto snahy. Rovnako nepresvedčivo pôsobí obraz Diogena ako hlavy „kynickej školy“, lebo zachované správy o Diogenovom pôsobení kladú hlavný dôraz na jeho vyhranený individualizmus.²

História kynizmu sa nemusí odohrávať iba v „galérii obrazov“ (kde každý obraz predstavuje historickú udalosť predznačujúcu nasledujúcu udalosť na jednosmernej časovej osi). História môže byť rovnako, ak nie viac „vzťahom k tradícii“, ktorú si určitým spôsobom privlastňujeme, a tým do nej vnášame určitý zmysel – z prítomnosti vykladáme to, čo sprítomňujeme v minulom. História si privlastňujeme, lebo žiadna udalosť nie je historická, pokiaľ si ju ako historickú nevyložíme. V tomto zmysle budeme hovoriť aj o histórii kynizmu ako o pohybe, ktorý sa uskutočňuje vo viacerých časových osiach.

Najstaršie správy referujúce o pomenovaní „kynik“, „kynici“ (ὁ Κυνικός, οἱ Κυνικοί) pochádzajú z pera doxografov rímskeho obdobia, ktorí toto meno pripisovali nasledovníkom Antisthena a Diogena zo Sinópy. Radili k nim Kratéta, Hipparchiu, jej brata Metrokla, Menippa; neskôr v Ríme Démétria, Oinomaa, Démónakta a mnohých ďalších. Doxografický zoznam kynikov je pomerne široký. Z hľadiska širšieho vývoja antického myslenia a užšieho vývoja kynizmu môže-

¹ Tieto snahy dosvedčujú, že kynizmus nadobudol počas niekoľkých storočí určitú „vážnosť“, a preto si zaslúži dobrý „rodokmeň“.

² Por. DL 6.22: Diogenés „užíval každé miesto (τόπος) na všetky veci“ (DL 6.22). Jeden z významov dvojice slov τόπος a ἄτοπος, „bez miesta“, by mohol poukazovať na Diogenov vyhranený individualizmus.

me uvažovať o dvoch hlavných obdobiach.¹ Každé z týchto období je charakteristické niečím iným:

1. obdobie: Pre raný grécky kynizmus (4. – 3. st. pr. Kr.) je príznačná intelektuálna *nezávislosť* a vyhranený *individualizmus*, ktorý sa prejavuje v etických problematizáciách života. Kynici sa nezdržovali do „škôl“, naopak každý kynik bol jedinečnou osobnosťou (aj vo vzťahu k iným kynikom) s otvorene kritickým postojom k mocenským inštitúciám. Nezávislosť na iných hnutiach sa prejavovala nielen v kynickej kritike filosofických autorít, ale aj v radikálnom uchopení *slobody reči* a *slobody konania*, t. j. vo vyhranenej podobe vzťahu k iným aj k sebe samému.

Doxografická tradícia menuje viacerých bezprostredných nasledovníkov Diogena a Kratéta. Pripomeňme aspoň niektorých: Onésikritos z Auginy (Ὀνησίκριτος) a jeho dvaja synovia, Androsthénés (Ἀνδροσθένης) a Filiskos (Φιλίσκος), ďalší Onésikritos z Aiginy (alebo z Astypalaje – kormidelník Alexandra Veľkého na výprave do Indie), ďalej Monimos zo Syrakúz (Μόνιμος Συρακόσιος), Menandros (Μένανδρος, prezývaný *Drymos*, ὁ Δρυμός, „Dubové drevo“), Hégésias zo Sinópy (Ἡγησίας Σινωπεύς, prezývaný *Kloios*, ὁ Κλοῖος, „Pší obojok“). Najvýznamnejšími kynikmi po Diogenovi, pokiaľ ide o kynický spôsob života, boli Kratés Thébsky (Κράτης Θηβαῖος) a jeho družka Hipparchia (Ἰππαρχία)², s ktorou uzavrel „kynické manželstvo“³ (κυνογάμια;¹ t. j. spali na verejných miestach,

¹ Por. Branham, Goulet-Cazé, 1996, s. 5 n.

² Kratétova družka Hipparchia sa stala prvou známou ženou-filosofkou. Por. jej životopis u DL 9.96-97: Hipparchia sa zamilovala do Kratéta a do jeho spôsobu života (podobne ako jej brat Metroklés). Rodičia jej bránili v tom, aby Kratéta nasledovala a prosili aj jeho, aby ju odvrátil od kynizmu; Kratés robil všetko možné, ale nič nepomáhalo; jedného dňa pred ňu predstúpil, rozopol si plášť a úplne nahý povedal, že toto je jej ženích a toto jeho majetok, nech sa rozhodne, čo chce – Hipparchia sa rozhodla pre kynický život, obliekla si staré šaty a sprevádzala Kratéta. Hipparchia sa tak stala praktizujúcou kyničkou – prijala skromný spôsob života v súlade s prirodzenosťou. Spolu s Kratétom sa označovali za „spoluobčanov Diogena“ (DL 6.93).

³ Por. DL 6.72 o Diogenovi, ktorý predznačil kynické spolužitie muža a ženy: „Vra-vel, že ženy by mali byť spoločné, a neuznávajúc nijaké manželstvo odporúčal, aby

spoločne prichádzali na symposia, na ktoré mali v tradičnej *polis* prístup iba muži, verejne obcovali atď.; por. DL 6.97).²

Nasledujúce generácie kynikov vniesli do diogenovského spôsobu života nové prvky. Medzi dôležitých kynikov 3. st. pr. Kr. patrili napr. Menippos z Gadár (Μένιππος) a Bión z Borysthenu (Βίων). Obidvaja zmiernili proklamovanú prísnosť, skromnosť a nezávislosť na vonkajších okolnostiach (najmä na vášniach). Menippos napr. učil, že život je divadelná hra, v ktorej každý hrá určitú rolu – múdry človek musí vedieť zahrať všetky roly, t. j. prispôbiť sa životným okolnostiam. Bión údajne povedal na adresu Sókrata, že ak mohol využiť Alkibiada a zachoval sa zdržanlivo, bol hlupák, ak ho však nemohol využiť, tak nekonal nič neuveriteľné (DL 4.49). Menippa by sme mohli označiť v porovnaní s Diogenom a Kratétom za umierneného kynika; Bióna by sme mohli dokonca nazvať „hedonizujúcim kynikom“.

Grécky duchovný svet v prvých desaťročiach po Alexandrovej smrti neovplyvňoval platonizmus alebo aristotelizmus, ale kynickí nasledovníci Antisthena, megarskí nasledovníci Sókrata a niektorí (pre nás takmer neznámi) demokritovci. Preto má iba malé historické opodstatnenie označenie tohto obdobia ako „post-aristotelovského“. Spomeňme aspoň niekoľko dôležitých postáv tejto doby, ktoré boli spriaznené s kynizmom:

Stilpón z Megár (okolo 380 – 300 pr. Kr.; por. DL 2.113), žiak Eukleida a tretí scholarcha megarskej školy, sa údajne stýkal s Diogenom. Počas jeho vedenia bola škola (popri Isokratovej rečnickej škole) najpopulárnejšou v Grécku. Ovplyvnila hnutie eretriánov a raných

každý súložil s tou ženou, ktorá sa mu dá prehovoriť. Preto bol aj za to, aby deti boli spoločné.“ Hipparchia prakticky naplnila maximu, ktorú hlásal údajne už Antisthenés (DL 6.12), totiž, že zdatnosť muža a ženy je rovnaká – por. Hipparchiinu diskusiu s Theodórom (DL 6.98). Myšlienku, že zdatnosť muža a ženy je rovnaká obhajuje aj Platónov Sókratés v *Menónovi* a v *Ústave*. Por. taktiež postavu Aspasia ako učiteľky zdatnosti gorgiovského typu v sokratovských dialógoch (napr. Aischinov dialóg *Aspasia* alebo Platónov *Menexénos*).

¹ Por. Clemens, *Stromata* 4.19.121-122.

² 6. kniha Diogenových *Životopisov* obsahuje životy Monima, Onésikrita, Kratéta, Metrokla, Hipparchie, Menippa a Menedema (DL 6.82-105; pozri Diogenes Laertius, 1925; Diogenes Laertius, 1954).

stoikov (Zenón). Stilpónovi nasledovníci Sókrata zásadne odmietali Platónov *chórismos*, oddelenosť ideí od vnímateľných vecí (ďalší príklad paralelného rozvinutia sokratovstva). Etiku rozvíjali pod vplyvom kynikov, aj keď Stilpónove chápanie zdatnosti ako ἀπάθεια nedospelo do takých extrémov ako u Diogena.¹

Takisto Pyrrhónov učiteľ Anaxarchos z Abdér (asi 380-320 pr. Kr.) spájal prvky kynizmu s demokritovským atomizmom (nielen v epistemológii, ale aj v etike; por. DL 9.58); Anaxarchos bol duchovným učiteľom Alexandra Veľkého (či dokonca jeho „dvorným filozofom“) a sprevádzal ho na výprave do Ázie (334 pr. Kr.).² Anaxarchos bol údajne sarkastický a domýšľavý človek – ale táto charakteristika by mohla poukazovať na kynické praktiky ἄσκησις, lebo Anaxarchos sa cvičil v „slobode reči“ (παρρησία), ktorá bola dôležitou kynickou praktikou sebauťvárania. Anaxarchos vraj dodával svojou uštipačnosťou odvahu Alexandrovi, ktorý bol známy tým, že vyžadoval od svojich poddaných bezhraničnú oddanosť a prejavy úcty (spôsobom, akým si uctievali východné národy svojich bohov; por. Plut., *Alex.* 54; Arr., *An.* 4.11.8). Anaxarcha preslávilo najmä jeho pokojné prijatie smrti³ – pre jeho prívetivý spôsob života ho volali „Blaženým“ (ὁ εὐδαιμονικός).⁴ V staroveku sa dávala jeho smrť do súvislosti so Sókratovou a Anaxarchos sa stal príkladom filozofického martýra.⁵

Aj Pyrrhón mal blízko (možno pod vplyvom megarských) ku kynickej oslave jednoduchého života – dosvedčujú to niektoré historky

¹ Známa anekdota uvádza, že raz sa ho ktosi opýtal, či niečo nepostráda v batohu z Megár – odpovedal, že nepostráda nič z toho, čo mu patrí (lebo rozumnosť a zdatnosť sa nedajú stratiť); obdobu tohto príbehu spomína Diogenés Laertský 2.115.

² V tejto súvislosti je zaujímavé jeho stretnutie s indickými askétami, ktorí sa pokúšali oslobodiť vlastnú myseľ od vonkajšieho sveta (por. Flintoff, 1980, s. 88-108). Ale oveľa priamočiarejšia by mohla byť nadväznosť na niektoré články Démokritovho učenia (skepticizmus vyplývajúci z učenia o sekundárnych kvalitách).

³ Por. Diogenove hrôzostrašné líčenie smrti Anaxarcha; DL 9.59.

⁴ Ἀνάρχος ὁ εὐδαιμονικός φιλόσοφος; por. Athenaeus, *Deipnosophistae* 2,1 99.4 (ed. S.P. Peppink).

⁵ Por. Goulet, Queyrel, 1989, s. 188-191; Brunschwig, 1993, s. 59-88. Zlomky Anaxarcha in: H. Diels a W. Kranz: *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Band II.. Berlin, Weidemann 1952⁶ (§ 59), s. 235-240.

u Diogena Laertskeho (9.67-69). Súčasní interpreti sa síce rozchádzajú vo výklade Pyrrhónovho cieľa (τέλος)¹, ale jeho žiaci nás ubezpečujú, že Pyrrhón sa usiloval o šťastný život bez ohľadu na teoretické doktríny. Vlastné „učenie“ mu bolo *spôsobom života* (ἁγωγή²), preto odmietol všetky špekulatívne pózy, ktoré sa nemôžu stať pevným základom pre vedenie našich životov.³ Pyrrhónovci majú blízko ku kynikom aj preto, lebo odmietajú dogmatické učenia svojich predchodcov a vlastné životy utvárajú nezávisle na teoretických špekuláciách (dokonca aj „skeptických“ – aspoň v prípade Pyrrhóna; por. zl 53, Caizzi = Eusebius, *Prep. Ev.* 14.18.1-6).

Príznačné pre týchto mysliteľov konca klasickej doby bola kritika schematických podôb platonizmu (ktorý by sme mohli postaviť do blízkosti Platónovho stredného obdobia, v ktorom sú idey poňaté ako „autopredikácie“). Skeptici, megarskí sokratovci aj kynici mohli vo svojej kritike nadviazať na starších sokratovcov – dozvedáme sa o nich v narážkach z pseudo-Platónových *Listov*, ktoré dosvedčujú celé spoločenstvá dobovej kritiky (por. *Ep.* 360c; por. taktiež *Athen.*, 11.508 n., kde Theopompos haní Platóna za to, že jeho dialógy sú nepravdivé a nepotrebné, lebo väčšinu argumentov sformuloval už Aristippos, Antisthenés a Brysón).

¹ Zo zachovaných antických správ by sme mohli usudzovať, že Pyrrhón stotožňuje τέλος buď s *odolnosťou voči vášniam* (ἀπάθεια) alebo s *pokojnosťou, umiernenosťou* a *vľúdnosťou* (πρότης) – por. DL 9.107-108. Timón a Ainesidémós si vraj mysleli, že cieľom skeptického života je ἐποχή, za ktorou nasleduje ako tieň *pokojnosť*, ale boli aj takí – referuje Diogenés – ktorí si mysleli, že cieľom skeptického života je *odolnosť voči vášniam* (DL 9.108).

² Skeptik nemôže mať učenie (δόγματα), lebo ak by ho založil hoci na nepatrných základoch, spreneveril by sa skeptickej pozícii a dostal by sa na pôdu dogmatizmu – pyrrhonovci preto hovoria v súvislosti s Pyrrhónovým pôsobením o spôsobe života (ἁγωγή), a nie o učení (por. Sextus Empiricus, *PH* 1.16). Skeptik sa nemôže dokonca ani nazvať skeptikom, resp. pyrrhonovec pyrrhonovcom: Theodosios (2. st.) hovorí vo svojich *Skeptických kapitolách*, že nikdy nemôžeme vniknúť do Pyrrhónovej mysle a urobiť si o nej určitú predstavu, takže by sme nemali seba nazývať „pyrrhonistami“ (zl. 41 z DL 9.70 por. *Suidas*, s. v. Πυρρώνειοι, π 3241).

³ Timón hovorí v tejto súvislosti o nepredstaviteľnom pokoji (por. DL 9.64; 61A-D z DL 9.65; Sext. Emp., *AM* 2.1 a 1.305).

Najväčší vplyv prvej generácie kynikov sa prejavuje u zakladateľa stoicizmu Zenóna z Kitia, ktorý zrejme v kynickom duchu rozvinul svoju predstavu o spoločenstve mudrcov, ale zároveň sa oddelil od etických názorov kynikov v bode, ktorý sa dotýkal povahy indiferentných vecí.¹ Zenón pokladal sám seba za sokratovského mysliteľa² a viaceré body etiky rozvíjal ako „sokratovské maximy“, aj keď už nemajú povahu *elenktického* skúmania, ale systematickej (dogmatickej) náuky. Zrejme pod vplyvom Diogena a Kratéta napísal *Politeiu*³, v ktorej zrušil väčšinu občianskych inštitúcií v mene dobrého spolužitia múdrych (por. DL 6.33-6.34), ako napr. chrámy a súdy, gymnázia (konvenčné formy vzdelania⁴), manželstvo⁵, peniaze atď.⁶ Podľa doxografov Zenón nasledoval kynikov v mnohých oblastiach, ale odmietol ich „nehanebnosť“ (ἀναίδεια, Κυνική ἀναισχυντία; DL 7.2), t. j.

¹ K otázke vplyvu kynizmu na stoicizmus pozri Kalaš, 2002, s. 405-430.

² Podľa legendy si Zenón prečítal v mladosti 2. knihu Xenofónových *Spomienok na Sókrata* a rozhodol sa, že sa bude zaoberať už iba filosofiou. Svoj sľub dodržal, odišiel z rodného ostrova, aby sa usadil v Sókratovom rodisku (DL 7.2). Zenón mal všestranné vzdelanie (por. SVF 1.1 z DL); hovorieval, že je lepšie, ak sa nám pokľzu nohy, ako keď sa pošmykne jazyk (DL 7.26 = SVF 1.329). Medzi inými udržiaval blízke vzťahy aj s megarskými sokratovcami, s Diodorom Kronom, Filónom a Stilpónom, ktorí sa orientovali na logické skúmania, ale najviac času strávil u kynika Kratéta, lebo si myslel, že on má najbližšie k Sókratovmu učeniu.

³ Nepochybne ide o raný Zenónov spis a je dosť možné, že ho napísal ešte v časoch, keď sa schádzal s kynikmi (SVF 1.2). Zenónovu *Politeiu* mali riadiť múdri (slobodní) muži preniknutí Erótom (sokratovsko-kynický motív, lebo Erós je bohom priateľstva; SVF 1.263), čo viedlo neskorších stoikov k značnej nevôli, či dokonca k presvedčeniu, že toto dielo pripisované Zenónovi je podvrhnuté (SVF 1.252). Ale starší stoici (Chrysippos) zastávali veľmi podobné názory ako Zenón, takže sa prihlásili k Zenónovej predstave *kosmickej* obce. Všetci zdatní sú si navzájom priateľmi (SVF 1.223); všetci zle konajúci sú si navzájom nepriateľmi a cudzincami (SVF 1.228).

⁴ Tradičnú výchovu odsúdil Zenón asi preto, lebo nás nevedie k zdatnosti – žiť zdatne znamená žiť podľa prirodzenosti (por. SVF 1.179 z DL).

⁵ Ženy sú „spoločné“ (podobne ako u Diogena), no pravdepodobne nie bez súhlasu (SVF 1.269). Postoj k tradičnej sexuálnej morálke – por. Sext. Emp., *PH* 3.200: kynici a raní stoici tvrdia, že obcovanie medzi mužmi je indiferentné.

⁶ Por. SVF 1.259, 1.267, 1.269; SVF 3.744-745. Por. Schofield, 1991, 1. kap. o Zenónovej *Politeie* (tento titul by sme mohli preložiť spojením *Obec múdrych*) a o jej kynických základoch.

kynické praktiky $\alpha\sigma\kappa\eta\sigma\iota\varsigma$.¹ Myšlienkovým krokom oddeľujúcim Zenóna od kynikov mohlo byť jeho učenie o „vlastných povinnostiach“², resp. jeho prepojenie etiky s fyzikou (por. SVF 1.45 z Cicerona a z DL).³

Najznámejšia polemika medzi ranými stoikmi sa týka statusu indiferentných vecí a poukazuje priamo na kynicko-sokratovské pozadie celej diskusie. Indiferentné veci (napr. *zdravie, život, smrť, sláva, strasť, slasť, bohatstvo*) nie sú ani dobré (ako *múdrost', rozumnosť, spravodlivosť, statočnosť*) ani zlé (ako *nerozumnosť, nespravodlivosť, nedisciplinovanosť, zbabelosť* a každá chyba konania) – podľa Zenóna nie sú v úplnej zhode s prirodzenosťou, ani proti nej, ale aj tak im patrí určitá prirodzenosť, lebo sa podieľajú na celkovom poriadku *kosmu*. Preto sú medzi indiferentnými vecami jedny *uprednostiteľné* ($\pi\rho\omicron\gamma\gamma\mu\acute{\epsilon}\nu\alpha$) a druhé *zavrhnutelné* ($\alpha\pi\omicron\pi\rho\omicron\gamma\gamma\mu\acute{\epsilon}\nu\alpha$).⁴ Ak chceme byť blažení, musíme žiť tak, aby sme dosiahli úplnú zhodu s prirodzeným poriadkom – človek preto musí voliť nielen medzi dobrým a zlým konaním, ale aj medzi indiferentnými vecami (SVF 1.192) – v tomto zmysle sú indiferentné veci dôležité pre morálne rozhodovanie (SVF 1.194, 232).

¹ Por. príbeh z Apuleia (*Florida* 14) o Zenónovi, Kratétovi a Hipparchii.

² Povinnosti – veci, ktoré nie sú ani dobré, ani zlé, ale dávame im prednosť alebo ich zavrhneme – patria podľa Zenóna do prirodzeného poriadku; z toho vyplýva nutnosť skúmania fyziky, ktorá sa zaoberá povahou prirodzenosti. Rozchod s kynikmi mohol spôsobiť práve tento bod učenia Por. Rist, 1998, s. 77-78 o dôvodoch, pre ktoré sa Zenón rozišiel s kynikmi: „...důvodom bylo vytvoření nauky, podle níž mnohé činy, které nejsou samy o sobě morální, mohou podporovat mravnost, zatímco mnohé jiné mohou podporovat nemravnost, to jest nauky o *náležitých věcech*, o věcech, jimž máme dávat přednost nebo je odmítat.“

³ Zenón sa mohol rozhodnúť pre fyziku pod vplyvom Xenokratovej Akadémie a najmä Polemona (por. DL 7.2 a SVF 1.198 z Cicerona). V čase, keď opustil Kratéta, mohol vypracovať prvé body učenia o *oikeiósisis* ().

⁴ Por. SVF 1.193, z Cicerona; DL 7.105. Zenón dokazoval svoje učenie aj logickou cestou – formuloval napr. sylogizmy typu: „Nijaké zlo neprináša slávu, ale smrť prináša slávu, smrť preto nie je zlom“ (SVF 1.196).

Zenón namieril náuku o indiferentných veciach proti svojmu učiteľovi platonikovi Polemónovi¹, ktorý učil, že indiferentné veci sa podieľajú na dobre a zle, takže zdravie je dobré a choroba zlá, lebo nič nemôže byť „viac“ alebo „menej“ dobré. Polemon mohol dospieť k tomuto záveru cez rigorózne chápanie Platónovho Dobra.² Zenón proti nemu namieta (SVF 1.220 z Cicérona), že ak by bola chudoba zlom, nijaký žobrák by nemohol byť blažený, aj keby bol múdry.³

Diskusia o povahe indiferentných vecí nadviazala na starý sokratovský paradox: Platónov Sókratés často dokazoval v raných dialógoch, že kritériom toho, čo väčšina považuje za dobré, je užitočnosť alebo škodlivosť vecí, akými sú napr. zdravie alebo choroba. Tieto veci však nie sú ani skutočným dobrom ani zlom. Skutočné dobro je zviazané s praktickou rozumnosťou – so schopnosťou rozumného rozhodovania. Zdatnosť patrí k duši, kým choroba či sláva k telu alebo k oceňovaniu inými. Preto je starosť o dušu dôležitejšia pre šťastný život než čokoľvek iné (por. *Euthyd.* 280d-282d, *Meno* 87d-89a). Ak stoja „indiferentné veci“ (t. j. pre Sókrata veci, ktoré neprináležia k duši) uprostred medzi dobrom a zlom, záleží na tom, ako ich užívame – ak múdro, stanú sa dobrom, ak nemúdro, stanú sa zlom. V tomto zmysle je jediným skutočným dobrom *rozumnosť* (φρόνησις). Zdatnosť konania je neoddeliteľná od vedenia (por. *Charm.* 158e-159a). Najradikálnejšie rozvinuli tento motív kynici: Len zdatnosti sú dobrom, len chyby sú zlom, všetko ostatné je bez morálnej hodnoty – preto sa musíme cvičiť v ľahostajnosti k všetkému, čo nie je dobrom.⁴

¹ Polemón z Atén (Πολέμων) sa pripojil ku Xenokratovej Akadémii; okolo r. 315 pr. Kr. zaujal post scholarcha; vo vlastnom učení dával prednosť konaniu pred dialektickým výcvikom. Za cieľ ľudského konania údajne označil život v súlade so zákonmi prirodzenosti (čo navonok pripomína tak kynický, ako aj stoický ideál života).

² Por. napr. Platónovo podobenstvo slnka v 6. kn. *Ústavy* (*Rep.* 506d8-509c). Por. taktiež narážku Alexidovej komédie *Milkon* (zl. 152, Kock) na Platónove Dobro: „Dobro je všade dobré“.

³ Cicero k tomu dodáva: „Zenón mal odvahu nazvať ho nielen blaženým, ale aj bohatým.“ (SVF 1.220).

⁴ Najznámejšou kynickou praktikou *askéisis* bola verejná masturbácia (χειρουργῶν = doslova „pracovať rukou“; DL 6.46). Masturbácia, súlož na verejných miestach, incest a mnoho ďalších zákazov zo strany konvenčnej morálky patria k indiferent-

Zenónove učenie o indiferentných veciach neprijali jeho žiaci bez výhrad. Proti Zenónovi vystúpil jeho žiak Aristón z Chia, ktorý odmietol tézu o uprednostňovaní vecí bez morálnej hodnoty.¹ Indiferentné veci sú jednoducho indiferentné – hovorí Aristón (SVF 1.361; 1.351). Neprijateľné je podľa neho aj Zenónove učenie o rozhodovaní, lebo každé rozhodnutie musí viesť dobro, jediný morálny cieľ (SVF 1.364; 1.365; 1.369). Len zdatný človek sa rozhoduje dobre. Ak nám napr. niekto hovorí, aby sme chránili svoje zdravie, vyhlasuje tým za morálne dobro niečo, čo nie je skutočným dobrom – takéto príkazy sú „dobré“ nanajvýš pre malé deti, ktoré sa ešte nevedia rozhodovať.² Aristón argumentuje ako verný stúpenec kynizmu³ – čo dosvedčuje veľkú blízkosť ranej stoickej pozície ku kynizmu.

Vplyv kynizmu na myslenie 3 st. pr. Kr. sa prejavil nielen v etike zdôrazňovaním skromnosti a prísnosti vo vzťahu k sebe samému, ale aj v literatúre. Pod vplyvom kynických žánrov písal napr. Pyrrhónov nasledovník Timón – jeho *Silloi* („Posmešky“ či „Hanopisy“) žánrovo pripomínajú paródie, ktoré skladali kynici od Kratéta Thebského po

ným veciam, ktoré sa nijako nepodielajú na zdatnej činnosti – por. Philodemus, *Sto. Herc.*, Col. 10-11.

¹ Aristón z ostrova Chios (Ἀρίστων ὁ Χῖος; pol. 3. st. pr. Kr.) bol značne nezávislým filozofom najstaršej Stoy, ktorý sa tešil v staroveku veľkej obľube. Patril k prvým Zenónovým žiakom. Neskôr sa stal jedným z najvýznamnejších mysliteľov svojej doby (aj keď si niektorí historici myslia, že jeho meno sa preslávilo najmä vďaka polemike so Zenónom). Odmietal všetky skúmania fyziky a logiky a zaoberal sa výlučne etikou (SVF 1.351; 1.357). Sám seba považoval za pokračovateľa sokratovského praktického filozofovania. V etických názoroch mal najbližšie ku kynikom (SVF 1.351; 1.133). Niektoré správy tvrdia, že po Zenónovej smrti založil vlastnú školu za bránami Atén. Pravdepodobne bol autorom tzv. Χρεῖαι, čo mohla byť zbierka morálnych anekdot, aké písali kynici. Por. DL 7.160-166. K Aristónovi pozri: zlomky v Arnimovej zbierke (SVF 1., s. 75-90).

² Aj keď odlišný význam nájdeme v zlomku 361: Veciam nedávame prednosť pre ich prirodzenosť, ale podľa okolností a vo vzťahu k iným veciam; napr. niekedy je pre múdreho lepšie byť chorý, ak má slúžiť tyranovi (SVF 1.361). V takomto chápaní sa prejavuje skôr Sókratov apel na rozumnosť rozhodovania než kynická prísnosť.

³ Pripisuje sa mu však aj názor, že skutočne múdry môže zatúžiť po čomkoľvek (tým sa údajne líši od Pyrrhóna, ktorý zastáva oveľa prísnejší názor – poznamenáva Cicero; SVF 1.369).

Menippa.¹ Vo všeobecnosti vplyv kynického písania na helenistickú literatúru je veľmi výrazný.

1. obdobie vo vývine antického kynizmu sme datovali 4. – 3. st. pr. Kr.² Počas 2. a 1. st. pr. Kr. sa kynici vytratili zo zachovaných správ. Ak sa vytratili aj z antických trhovísk, mohlo to súvisieť s premenou spoločenstva, ktoré raní kynici kritizovali a odmietali. Avšak ako som naznačil vyššie, kritická stránka kynického „učenia“ nevyjadrovala celý kynický postoj, aj keď bola (aspoň pre raných kynikov) východiskom pre hľadanie dobrého života. Za pravdepodobnejšiu by sme mohli považovať hypotézu, že kynici sa naďalej pohybovali po gréckych, najmä východných mestách, ale nezachovali sa nám správy o ich činoch.³

2. obdobie: Nástupnícke prúdy raného kynizmu nájdeme od 1. st. n. l. vo všetkých väčších mestách rímskeho impéria (Alexandria, Konštantínopol, Antiochia, Rím, Jeruzalem). Pre rímskych nasledovníkov Diogena bola príznačná zapálená kritika prepychu, mocibažnosti a márnomyseľnosti.⁴ V imperiálnych podobách kynizmu sa objavuje

¹ Kynické písanie ovplyvnilo aj rímsku literatúru, najmä hnutie druhej sofistiky (Lúkianos, Dión, Varro atď.). Senecove *Listy Luciliov* (*Epistulae morales ad Lucilium*) vychádzajú literárnou formou z kynickej *diatribe*.

² Posledný známy kynik 1. obdobia bol Kerkidas z Megalopolu (alebo z Kréty; por. DL 6.76). Kynizmus sa v jeho myslení paradoxne nevyklúčoval s politickým pôsobením: Kerkidas vystriedal všetky politické funkcie; bol vojakom, politikom aj zákonodarcom, čo bolo pre diogenovský typ kynika nezvyčajné, či dokonca nemysliteľné. Kerkidas má z tohto hľadiska bližšie k rímskym kynikom než k Diogenovi alebo Kratétovi. Noví nasledovníci Diogena sa objavili na začiatku rímskeho cisárstva – prvý známy kynik tohto obdobia bol Démétrios z Tarsu (1. st. n. l.). Seneka o ňom hovorí ako o výnimočnom rečníkovi a bystrom mysliteľovi (*De Vit. Beat.* 25). Démétrios pôsobil v Ríme ako morálny učiteľ – zaplietol sa do politických zápasov, keď kritizoval obhajcov aristokratizmu (Nero ho za to vyhostil z Ríma, neskôr sa vrátil, ale za vlády Vespasian musel opäť odísť do vyhnanstva; por. Dio Cassius 65.13).

³ Por. Moles, 1983, s. 122.

⁴ V tomto období preberalo alebo opieralo sa o kynické myšlienky toľko rôznorodých myšlienkových a sociálnych skupín, že to nemá obdobu. Spomeňme len niektoré osobnosti a skupiny: Filón Alexandrijský, rímska aristokracia, raní kresťania, cisár Marcus Aurelius, cirkevní otcovia, mestská chudoba, otroci, grécki sofisti rímskeho obdobia, rímski moralisti a učitelia aristokratov, satirickí spisovatelia (Lúkianos) atď. Tento výpočet vyvoláva otázku, kto je legitímnym nástupcom raných kynikov,

aj jeden neočakávaný prvok: Niektorí kynici (Peregrinos, Démónax) pôsobiaci navonok v duchu raného kynizmu („kazatelia“, ktorí nič nepíšu) rozvinuli „kolektívne praktiky“, ktoré by boli pre Diogena alebo Kratéta neprijateľné.¹ Vďaka týmto praktikám získal rímsky kynizmus značnú popularitu medzi pospolitým ľudom a v niektorých bodoch mal blízko aj k asketickým náboženským prúdom neskoršej antiky – napr. ku kresťanstvu.² Zdá sa, že niektorí kynici mali ambície

resp. ako nadviazali títo myslitelia a celé skupiny na raný kynizmus? Ukazuje sa, že rímsky kynizmus je vo vzťahu k ranému dedičstvu veľmi špecifický – vyberá si z „kynického života“ to, čo sa mu hodí (ako to vidíme napr. v prípade Peregrina, ktorého vykresľuje Lúkianos takmer ako priamy protiklad Démónakta). Ale na druhej strane by bolo v priamom rozpore s raným kynickým ideálom slobody, ak by sa rímski kynici držali striktne „učenia“ Diogena a Kratéta.

¹ Lúkianos napr. hovorí na adresu svojho učiteľa, že Démónax prakticky uplatňoval „zmiešaný kynizmus“, ktorý uctieval Sókrata, obdivoval Diogena a miloval Aristippa (Lucian, *Demonax* 62). Pripomeňme, že Aristippos bol pre Diogena zlým nasledovníkom Sókrata a svoje chápanie šťastného života zbaveného vášní (ἀπάθεια) rozvíjal zrejme v priamom protiklade k Aristippovmu učeniu; Diogenés v ἀπάθεια nasledoval Antisthena, ktorý mal vo zvyku hovoriť: *Radšej zošaliem, ako by som mal prejaviť radosť* (zl. 108 Caizzi). Démónax sa v duchu svojej doby nechal inšpirovať viacerými filozofiami – najbližšie mu bol Sókratés (odmietal jeho iróniu!), aj keď podľa zovňajšku a skromného života pripomínal skôr Diogena. Svojím životom však nezbudzoval pohoršenie ako prví kynici a nikto sa nad ním nepozastavoval – Lúkianos dokonca hovorí, že vychádzal s každým človekom (čo je dosť nekynické najmä vo vzťahu k *parrhésii*; por. Lucian, *Demonactis vita* 5).

² Peregrinos sa stal podľa Lúkiana predstaveným akéhosi kresťanského spoločenstva. Por. Lucianus, *Pas. Pereg* 11: „Práve vtedy si osvojil tú prapodivnú múdrosť kresťanov (...τὴν θαυμαστὴν σοφίαν τῶν Χριστιανῶν), keď sa v Palestíne dostal do styku s kňazmi (τοῖς ἱερεῦσιν) a vykladačmi Písma (καὶ γραμματεῦσιν). A čo z toho vzišlo? Zakrátko sa z nich stali malé deti a z neho prorok (προφήτης), hlava náboženskej obce (θιασάρχης) a náčelník zhromaždenia (ξυναγωγεὺς) – to všetko sám v jednej osobe. Z kníh jedny vykladal a objasňoval a mnoho ďalších písal. Dívali sa naňho ako na boha, stal sa ich zákonodarcom (νομοθέτη) a na nápisoch ho označovali ako predstaveného – lebo doteraz uctievali toho veľkého človeka, ktorý bol v Palestíne pribitý na kríž za to, že uviedol do života tento nový kult.“ Z tejto pasáže nie je úplne jasné, čo myslel Lúkianos pod termínom „kresťania“ (Χριστιανοί) – mohlo ísť o jednu z mnohých židovsko-kresťanských siekt tej doby. Ale na druhej strane je zrejme, že medzi dobovým kynizmom a židovsko-kresťanskými asketickými sektami jestvovala veľká blízkosť – najmä pokiaľ ide o životný štýl a vzťah k rímskej majorite. Por. Bagnani, 1955, s. 110-112.

vytvoriť z kynického života „populárnu filosofiu“.¹ V tomto aspekte sa vzdialili mysleniu raných kynikov, ktorí odmietali akékoľvek inštitucionalizovanie kynického životného štýlu. Ďalšia zvláštnosť rímskych kynikov sa prejavila v ich angažovanosti v politike – počas vlády Vespasiana, Nerona a Damitiana sa odohrali viaceré politické zápasy, do ktorých vstúpili stoickí a kynickí mudrci.

Kynici v tomto období často splývali so stoikmi. Niektorí stoici – najmä rímski – sa dokonca označovali za kynikov. Epiktétos napr. opúšťa podľa Diogenovho vzoru ríšu teoretického poznania, aby založil myslenie na praktickom konaní. Jeho životnou zásadou bolo kynické heslo: *Trp a odriekaj sa!* (ἀνέχου καὶ ἀπέχου).² Aj Marcus Aurelius uvádza medzi tými, ktorí ho najviac ovplyvnili na jeho ceste k filosofii, Diogena.³

Kynizmus sa výrazne prejavoval v literárnom hnutí „druhej sofistiky“, z ktorého vzišlo niekoľko významných kynických pojednaní. Pripomeňme si aspoň niektoré, aby sme si vytvorili predstavu o dobovom chápaní kynického života. Pre nás sú texty rímskych sofistov okrem iného dôležitým zdrojom správ o kynickom hnutí, pretože mnohé z nich buď priamo nadviazali na texty starších kynikov alebo z nich preberajú jednotlivé motívy.

Dión Chrysostom podľa všetkého nadviazal vo svojom písaní na Antisthenovo dielo.⁴ Slávny Diónov spis *Diogenés alebo O tyranii* (Or. 6) dáva do protikladu nebojácneho Diogena a zbabelého tyrana – text je vystavaný na porovnávaní (σύγκρισις) týchto dvoch typov charakteru, aby zvýraznil kynický spôsob života, ktorý jediný je hodný nasledovania.⁵ Kynizmus je v Diónovom podaní idealizovaný.

¹ Ambície popularizátorov kynizmu kritizovali niektorí prívrženci kynizmu, napr. Epiktétos alebo Dión. Por. Epict., *Diss.* 3.22.50; 4.8.5; Dio Chrysostom 32.9; 34.2; Julian, *Or.* 7 a 9; Lucianus, *Peregr.*

² Por. *Dissertationum Epictetearum sive ab Arriano sive ab aliis digestarum fragmenta* (ed. H. Schenkl, Leipzig, Teubner, 1916), zl. 10.34.

³ Por. *Med.* 1.6: „Diogenés ma odviezol od malicherného pachtenia“.

⁴ Moderní historici charakterizujú Dióna zvyčajne ako filosofického „eklektika“, ale ako ukazuje analýza Alda Brancacciho (In: Swain, 2000), Dión je antisthenovským filozofom, ktorý priamo rozvíja antisthenovské motívy.

⁵ Ku kynickým motívom v Diónovej tvorbe pozri Moles, 1978, s. 79-100.

Podobne ako Dión aj Lúkianos (potulný rečník, sofista a satirický spisovateľ) nadviazal na staršie kynické žánre. Oproti Diónovi je omnoho kynickejší, lebo plne využíva kynickú „slobodu reči“ (παρρησία). Pre Lúkiana je kynizmus predovšetkým demonštráciou slobody, ktorá je v jeho vlastnej praxi satirickou kritikou (ako novou podobou *parrhésie*) – v tomto zmysle stavia individualistickú etiku starých kynikov proti kolektívnej praxi svojich kynických súčasníkov.¹ V satire *Výpredaj životov* (Βίων Πρᾶσις) napr. zosmiešňuje rôzne filosofické školy cez postavu Herma, ktorý predvádza pred kupcov najvýznamnejších predstaviteľov filosofických škôl ako otrokov a vyzýva ich, aby si sami stanovili svoju „praktickú cenu“. Najhoršie dopadne Diogenés, aspoň pokiaľ ide o praktickú cenu filozofa, ale o nič lepšie nedopadnú ani Pythagoras a Chrysippos. Lúkianos predstavuje filozofiu ako nepraktickú vec a jednotlivých filozofov zobrazuje ako šarlatánov – proti filozofii (podobne ako proti náboženským predsudkom a poverám) stavia zdravý rozum. Jeho kritika filozofie je krásnym príkladom komickej kynickej masky (Παρρησιᾶδης) v kynickej parodickej literatúre, ktorá je neúprosná k všetkým autoritám vrátane autority „otca kynikov“ Diogena.

Ďalší významný rečník a platónsky filozof Maximos z Tyru, autor populárno-filosofických rečí (διαλέξεις), oslavuje kynickú sebestačnosť a nezávislosť vo svojej 36. reči (Εἰ προηγούμενος ὁ τοῦ κυνικοῦ βίος), ktorá vychádza z Diónovej reči (Dio Chrys., *Or.* 6). Najskôr porovnáva zlatý a železný vek, potom život plný hýrivých radovánok a život striedmy, aby sa lepšie ukázala blaženosť kynického života (*Or.* 36.5). Maximos vyzdvihuje Diogenovu sebestačnosť a nezávislosť na spoločenských konvenciách. Z myšlienkového hľadiska je zaujímavé, že chválu Diogena vyjadruje negatívne, čo vidíme

¹ Niehues-Pröbsting (1979, s. 211 – 213) označuje 3 stupne Lúkianovho kynizmu: 1. sklon k idealizácii kynizmu – v spisoch *Život Démonaktov* (podobne v pseudo-Lúkianovom *Kynikovi*); 2. satira a kritika dobových kynikov – spisy *O Peregrinovom skone*, *Utečenci*; 3. využívanie kynických motívov v satirách – spisy *Zeus prehádaný*, *Podsvetné rozhovory*, *Downward journey*. Práve tento 3. stupeň je najdôležitejší v Lúkianovej tvorbe.

na použitých spojeniach¹: „bez strachu z tyranov“ (οὐ τύραννον δεδιώς), „bez obmedzenia zákonov“ (οὐχ ὑπὸ νόμου κατηναγκασμένος), „bez politických záväzkov“ (οὐχ ὑπὸ πολιτείας ἀσχολούμενος) atď. (Or. 36.5 b7 n. Hobein). Maximov Diogenés sa na jednej strane vysmieva ľuďom, ktorí sú zatťažení povinnosťami ako ťažkým bremenom, ale zároveň zdôrazňuje morálny aspekt kynického života (jedine zdatnosť vedie k dobrému životu) podobne ako Sókratés (36.6). Diogenés je blažený preto, lebo je oslobodený od vášní, nikto ho nemôže nikam vyhnat' (ἄπολις), je bezdomovcom (ἄοικος, ἀνέστιος), nemá otrokov (ἄδουλος) a nevlastní nijaký majetok (ἀκτήμων).²

S doxografickým vymedzením kynizmu ako „školy“ (αἵρεσις) sa spája niekoľko otázok. Predovšetkým označenie Antisthena ako zakladateľa kynickej školy pôsobí nevierohodne.³ Ak porovnáme staršie texty, v ktorých vystupuje „sokratovec“ Antisthenés⁴ (Xenofónto-

¹ Na túto skutočnosť upozorňuje M. Billerbeck v stati „The Ideal Cynic from Epictetus to Julian“, in: Branham, Goulet-Cazé, 1996, s. 214.

² Por. Epict., *Diatr.* 3.22.45; 3.22.47; 4.8.31. Vymenované stavy sú opäť vyjadrené negatívne (t. j. s použitím alfa-privatíva α-).

³ Označenie Antisthena, Sókratovho žiaka (Ἀντισθένης ὁ Σωκρατικός), za „zakladateľa kynizmu“ je problematické. Doxografické správy majú zrejme kynický alebo stoický pôvod a ich účelom bolo „vylepšiť“ rodokmeň kynikov a stoikov. Podľa Diogena Laertského založil Antisthenés po Sókratovej smrti školu v gymnasiu *Kynosarges* (DL 6.13). Doxografická tradícia je v tomto bode nepresná a historicky nepravdepodobná – najmä pokiaľ ide o správu, že Antisthenés bol priamym Diogenovým učiteľom (DL 6.21). Ale je možné, že okolo seba zoskupil malú skupinu poslucháčov (por. DL 6.2), s ktorou viedol rozhovory (διελέγετο, DL 6.13 – tzv. antisthenovcov, οἱ Ἀντισθένειοι, zmieňuje aj Aristotelés; *Met.* 1043b).

⁴ O Antisthenovom priamočiarom nasledovaní Sókrata hovorí Xenofón na viacerých miestach (Xen., *Symp.* 4.57-64; 8.4-6; *Mem.* 3.11.17). Platón referuje, že Antisthenés patril k najvernejším žiakom Sókrata, ktorí boli so svojim učiteľom v hodine jeho smrti (*Phaedo* 59b). Tieto správy dosvedčujú myšlienkovú blízkosť, ktorá bola medzi Antisthenom a Sókratom. Platón vo *Faidónovi* zároveň hovorí (ústami Faidóna): „Platón bol myslím chorý“ (preto nebol so Sókratom v posledných hodinách). Táto zvláštna veta by mohla znamenať v našom kontexte okrem iného aj to, že Platón nechce byť takým pokračovateľom Sókrata ako ostatní sokratovci, ktorých zmieňuje. Literárne stvárnenie tejto situácie naznačuje, že Platónov obraz Sókrata sa

ve *Spomienky na Sókrata, Hostina*¹) alebo dochované zlomky z jeho spisov (*Antisthenis fragmenta*²), s neskoršími textami, kde je zobrazený ako proto-kynik (Diogenove *Životopisy*), spozorujeme veľa nápadných rozdielov v štýle, argumentácii aj v celkovom zameraní jednotlivých skúmaní.³ Všetko nasvedčuje tomu, že legenda o Antisthenovom

odlišuje od Antisthenovho alebo Aischinovho, t. j. od obrazov Sókrata, ktoré považovali antickí autori za verné. Aischinés podľa starších doxografov údajne obdržal sokratovské rozhovory priamo od Xanthippy (por. DL 2.60, ktorý ich menuje); Simplicios (*In Cat.* 208, 29) zmieňuje inú doxografickú tradíciu, podľa ktorej Aischinove dialógy napísal sám Sókratés – preto Aischinés zaznamenal Sókratove reči „najvernejšie”.

¹ Moderní bádatelia (Chappuis, Grote, Gomperz) upozorňujú, že Antisthenés (Ἀντισθένης Ἀθηναῖος) mal k Sókratovmu pôsobeniu oveľa bližšie ako Platón – bol asi o 15-20 rokov starší ako Platón, teda poznal Sókrata oveľa dlhšie a mnohé problémy mohol chápať v širších súvislostiach ako mladý Platón. Viaceré správy zdôrazňujú, že Antisthenés prijímal Sókratove učenie s nekritickým obdivom (por. Xen., *Symp.* 4; DL 6.1 n.). Ako sokratovec maximálne vystupňoval ideál *sófrósyné* – zrejme proti Aristippovmu hedonizmu – a dospel k maxime, že jedine zdatnosť môže viesť naše životy (por. zl. 70 Caizzi z DL 6.11): „zdatnosť sama stačí na to, aby sme žili blažene – potrebujeme k tomu len kus sokratovskej sily (Σωκρατική ἰσχὺς)“. Xenofónove spisy (*Spomienky na Sókrata, Apologia, Symposion, Oikonomikos*) stoja historicky najbližšie k Antisthenovmu pôsobeniu – môžeme predpokladať, že Xenofón mal pri písaní svojich sokratovských spisov k dispozícii Antisthenove dialógy. U Xenofóna (*Symp.* 4) je Antisthenés vykreslený ako človek, ktorý si so všetkého najviac cení slobodu, ktorá je poňatá ako schopnosť duševného rozhodovania. V podobnom duchu budú obhajovať slobodu kynici – aj keď *parrhésiá* v kynickom poňatí môžeme označiť za vyhranenú podobu slobody slova, ktorú Xenofónov Antisthenés nezdieľá.

² Por. Caizzi, 1966, s. 29-59.

³ Ako príklad si môžeme uviesť Antisthenove logické skúmania, ktoré majú sofistické pozadie, ale nadväzujú aj na sokratovské otázky ako ich poznáme z dialógov raného Platóna: Antisthenés dokazoval, že spor (ἀντιλέγειν) nie je možný (por. zl. 47-49 Caizzi = Ar., *Met.* 1024b26 n.; Alex. Aphrod., *In Met.* 1024b26, str. 434.25 n.; Ar., *Top.* 104b20 n.; DL 9.53; DL 3.35; Proclus, *In Plat. Crat.* c. 37). Antisthenove logické skúmania mohli byť zamerané proti platónskej metafyzike. Známe sú taktiež Antisthenove rétorické pojednania, ktoré majú sokratovský charakter (t. j. nenadväzujú len na sofistickú tradíciu). Por. zl. 51 Caizzi (= Porphyry., *Schol. ad Hom. Od.* 1.1), kde nájdeme výklad Odysseovho prívlastku πολύτροπος: Odysseova schopnosť stýkať sa a vychádzať s rôznymi ľuďmi – ako ju vykladá Antisthenés – má blízko k sokratovskej múdrosti (mohli by sme ju prepojiť aj so Sókratovou ironickou

kynizme vznikala postupne – zrejme v stoicko-kynickom prostredí¹, z ktorého ju nekriticky prevzala aj neskoršia rímska doxografia.² To však neznamená, že medzi Antisthenom a kynikmi nemohla vzniknúť myšlienková spriaznenosť, ktorá nakoniec viedla k tomu, že Antisthena si neskorší kynici „adoptovali“, či presnejšie „kynizovali“.³ Aj v tomto procese kynizovania môžeme vidieť zvláštny pohyb dejín, ktorý smeruje *od prítomnosti k minulosti*, a nie naopak. Pre kynikov je Antisthenés predovšetkým vzorom filozofa, ktorý sa zaobíde bez teoretických skúmaní pri utváraní života.⁴

Ak sa pozrieme na korpus starovekých správ, ktoré zmieňujú kynikov a ich vplyv na ďalšie filozofické a literárne školy, zistíme, že ky-

charakteristikou Antisthena ako vynikajúceho zvodcu v Xenofónovom *Symposiu* 4.64).

¹ Uvedme si charakteristický príklad. Mnoho totožných výrokov (ἀποφθέγματα) sa pripisuje kynikom aj Antisthenovi; napr. na otázku, či sa treba oženiť, odpovedal kynik Bión *Ak sa oženiš so škaredou, uvalíš na seba trest, ak s krásavicou, budeš ju mať spoločne s inými* (DL 4.48). Rovnaký výrok uvádza DL v 6. knihe (6.3) a pripisuje ho Antisthenovi.

² Označenie Antisthena za zakladateľa kynizmu by mohlo pochádzať od stoikov, ktorí sa pokúšali dokázať svoj „sokratovský rodokmeň“. Posledná generácia stoikov nepochybovala o tomto rodokmeni; por. napr. Epictetus, *Diss.* 1.17.12 n., ktorý dáva do súvislosti líniu Sókratés – Antisthenés – Diogenés – Kratés – Zenón. Ale už samotná zmienka o tom, že Antisthenés bol Diogenovým učiteľom, je historicky pochybná; por. Marie Goulet-Cazé, „Kynismus.“ In: *Der Neue Pauly*, zv. 6 (1999), s. 970. Historici sa dodnes rozchádzajú vo výklade Antisthenovho vplyvu na kynikov: Wilamowitz-Moellendorf (*Platon*, zv. II., s. 162–164) napr. energicky odmieta legendu o Antisthenovom kynizme (podobne Burkert, Field a ďalší), ale prijíma ju Zeller (*Die Philosophie der Griechen*, s. 280–281) alebo Ueberweg (*Grundriss der Geschichte der Philosophie*, s. 160).

³ Por. Döring („Diogenes und Antisthenes.“ In: Giannantoni, G. & et al. (ed.): *La tradizione socratica*, s. 125–150), ktorý poukazuje na určitú blízkosť medzi Antisthenom a Diogenom. Por. taktiež McKirahan („The Socratic Origins of the Cynics and the Cyrenaics.“ In: *Socratic Movement*, str. 367–391), ktorá obhajuje helenistický výklad Antisthena ako učiteľa kynikov. Pre nás je zaujímavá okolnosť, že najstaršie správy nedávajú do priamej súvislosti Diogena s Antisthenom, čo by mohlo poukazovať k neskoršiemu dátumu „kynizovania“ Antisthena (por. Dudley, 1990, s. 15).

⁴ Ako je známe Antisthenés dával prednosť praktickému nasledovaniu Sókrata pred teoretickými špekuláciami (por. napr. Xenofónovu *Hostinu* 3–4).

nizmus patril k najvplyvnejším prúdom sokratiky.¹ Ku kynikom sa hlásili buď priamo alebo sprostredkované raní grécki a neskorší rímski stoici, spisovatelia a rečníci „druhej sofistiky“, rímski moralisti a kritici neautonómnej morálky, politici aj cisári. Táto okolnosť pôsobí zvlášť, lebo kynizmus si nachádzal svojich priaznivcov v protikladných sociálnych a myšlienkových spoločnostiach. Na jednej strane tu bola mestská chudoba, ktorá načúvala kynickým kazateľom zavrhujuúcim túžbu po moci a bohatstve, a na strane druhej morálni učitelia rímskych aristokratov, ktorých vychovávali v prísnom kynickom duchu. Kynizmus alebo aspoň niektoré jeho prvky boli prijateľné tak pre otrokov ako aj aristokratov, pre raných kresťanov aj kritikov náboženstva, pre pohanských filozofov aj cirkevných Otcov, pre satirických spisovateľov parodujúcich politiku aj aktívnych politikov a ich politické programy.

Kynizmus by sme mali chápať – oproti iným sokratovským školám, ktoré svoje pozície zdôvodňovali v rôznych oblastiach vedenia (logika, dialektika, etika) – skôr ako „kultúrne hnutie“ než „školu“. Termín „škola“ (αἵρεσις) pochádza zrejme až z doxografickej tradície. To však vôbec neznamená, že kynici nezastávali pevné etické pozície, resp. že by sme ich mali považovať len za radikálnych kritikov konvenčných inštitúcií obce. K zvláštnostiam kynického hnutia patrila (zrejme vedomá) požiadavka nezdôvodňovať vlastné postoje vo „filosofických argumentáciách“, ale „literárne“ – kynické myšlienky boli súčasťou viacerých literárnych žánrov, ktoré kynici vytvorili a rozvíjali.² Kynizmus sa prejavoval od svojej ranej podoby predovšet-

¹ Giannantoni, 1990, zv. 2, oddiel V. (Antisthenis, Diogenis, Cratetis et Cynicorum veterum reliquiae): Antisthenes Atheniensis. Diogenes Sinopeus. Onesicritus Astypalensis. Philiscus Aeginensis. Menander Cynicus. Hegesias Sinopeus. Monimus Syracusanus. Crates Thebanus. Hipparchia Maronea. Metrocles Maroneus. Thrasyllus Cynicus. Menedemus Cynicus. Zv. IV. obsahuje podrobné poznámky a komentár k zlomkom starších kynikov.

² Kynizmus ovplyvnil široké spektrum literárnych žánrov, hlavne grécku a rímsku paródiu (παρωδήσαι), satiru (*Saturae Menippeae*, *Saturae Cynicae*), diatribu (διατριβή) a žáner kratších aforizmov (χρεῖαι). V prepojení kynického spôsobu života na okraji spoločnosti s hľadaním adekvátneho literárneho vyjadrenia môžeme vidieť určitú paralelu s moderným hnutím *beatnikov* alebo *hippies*.

kým vo vyhranenom *spôsobe života*, ktorý vzišiel z kritiky konvencií – a v tomto zmysle sa nedá redukovať ani na filosofiu ani na literatúru.

Najväčšie ťažkosti pri štúdiu kynizmu spôsobujú pramene. Všetky dochované správy o kynikoch sú neskoršieho dáta. Pochádzajú hlavne z rímskeho obdobia, preto ostáva problematická ich „historická“ hodnota. Zachované pramene sú sporné z niekoľkých dôvodov: 1. predovšetkým nám nie je nám jasný postoj kynikov k vlastnému písaniu (kynizmus vytvoril žánre, ktoré sťažujú interpretáciu kynických postojov, napr. paródiu, diatribu alebo satiru); 2. nezachovali sa nám žiadne diela raných kynikov; 3. viaceré zachované texty sú nepravé alebo podvrhnuté (napr. Diogenove a Kratétove *Listy*, Diogenove *Tragédie*¹ atď.); 4. viaceré správy, ktoré referujú o kynikoch, sú voči kynikom nepriateľské, a preto môžu byť skresľujúce (spomeňme napr. epikurovca Filodéma z 1. st. pr. Kr. a niektorých Cirkevných Otcov).

Najviac správ o kynikoch sa zachovalo v Diogenových intelektuálnych životopisoch zo začiatku 3. st. n. l. Pravdepodobne splietajú dohromady viacero zdrojov (staroveké zbierky aforizmov). Referáty Diogena Laertskeho si z tohto dôvodu miestami protirečia. Aj napriek tomu ostáva Diogenés najdôležitejším prameňom nášho štúdia kynizmu, lebo pri svojich „kompiláciách“ využíval zrejme spisy raných kynikov.² Dalším dôležitým zdrojom pre štúdium kynizmu sú texty z pera spisovateľov „druhej sofistiky“ – hlavne Lúkiana a Dióna.

Kynizmus nebol filosofickou školou na spôsob Akadémie alebo Lykeionu. Nemal sídlo ani doktrínu a nikdy sa nezaoberal systematickým skúmaním „filosofických problémov“.³ Doxografická literatúra

¹ Listy, ktoré sa nám zachovali pod menami prvých kynikov, sú s najväčšou pravdepodobnosťou nepravé a vznikli až v období rímskeho cisárstva – aj keď niektoré z nich mohli vzniknúť oveľa skôr (medzi 3. st. pr. Kr. a 2. st. n. l.), resp. mohli byť prepracovaním pôvodných listov. Listy sú napísané v *koiné* (v helenistickom dialekte) a ukazujú nám, ktoré témy zaujímali neskorších kynikov natoľko, že ich spracovali v anekdotách alebo diatribách. Por. Malherbe, 1977.

² P or. Niehues-Pröbsting, 1979, s. 27 n.

³ S menom Diogena sa spája správa, že „užíval každé miesto (τόπος) na všetky veci“ (DL 6.22). V tomto zmysle by sme mohli povedať, že Diogenés bol ἀτοπος, „bez miesta“, „bez sídla“. Správy o Kynosargu ako inštitucionálnom sídle kynikov sú

sa pokúšala napraviť tento „nedostatok“ rôznymi prostriedkami. Ako príklad si uvedme etymológiu slova „kynik“, ktorú niektorí doxografi odvodzovali od gymnázia Kynosargés¹ – podľa legendy tu mal vyučovať Antisthenés, „prvý pes“.² O niečo presvedčivejšia je iná etymológia, ktorá odvodzuje slovo „kynik“ od spôsobu života: Diogena (možno už Antisthena³) prirovnávali k psovi, pretože jeho život sa v ničom neodlišoval od života psa (κυνικός = „psí“ od slova κύων = pes).⁴

Kynizmus rozvinul viaceré motívy sokratovského myslenia. Charakteristický bol preňho *radikalizmus*, ktorý uplatnil na tradičné sokratovské postoje (kritika konvenčnej morálky, irónia a nevedenie, skromnosť, striedmosť a umiernenosť):⁵ Sokratovská *kritika* konvenčnej morálky prerástla do úplného *zavrhnutia* spoločenských noriem a

neskoršieho dáta – vznikli pravdepodobne až v doxografickej spisbe (doxografi „usadili“ kynikov do Kynosargu, aby dodali kynizmu určitú vážnosť). Kynosargés bol vhodný pre tento účel aj preto, lebo mal podobnú etymológiu ako obdobné školy (Stoa, Akadémia) odvodenú z názvu miesta, ktorý vznikol podľa starých hrdinských mýtov.

¹ Kynosargés bolo cvičisko vybudované hneď za athénskymi hradbami – meno dostalo podľa „psieho mäsa“ alebo „bieleho psa“ („rýchleho psa“; κύων ἄργός), ktorý vystupuje v príbehu o Diónovi a Hérakleovi. Pripomeňme, že Héraklés sa stane v rámci kynizmu legendárnym protokynikom. Z hľadiska kynizmu ako hnutia búriaceho sa proti konvenciám obce je zaujímavé, že athénsky Kynosargés bol vyhradený pre tých, ktorí nemali „čistú krv“, pre tzv. νόθοι („bastardi“), t. j. pre deti pochádzajúce z nezákonných zväzkov – narodili sa otrokyniam, hetérám alebo cudzinkám, ktoré nemali athénsky pôvod (por. Demosth. 23.213) – takýto nečistý pôvod mal napr. Antisthenés – s jeho pôvodom sa spája viacero príhod kynického charakteru (por. DL 6.1; DL 6.4; DL 6.11; DL 6.12; por. DL 2.31).

² Por. DL 6.13; Suidas, s. v. Ἀντισθένης, α 2723.

³ Antisthenés má v doxografii prívlastok ἀπλοκύων (= „jednoducho pes“, „úplný pes“; por. DL 6.13.5; Hesychius, *De viris illustribus*, zl. 7.140). Jedna zaujímavá, ale nejasná zmienka u Aristotela (*Rhet.* 1411a24) naznačuje, že výraz „Psí“ (ὁ Κύων) by mohol patriť Antisthenovi (ktorého Aristotelés viackrát zmieňuje vo svojich spisoch) alebo Diogenovi (ktorého však nezmieňuje ani raz).

⁴ Por. Metrod. 16; Polystr. 20 W.; Ph.1.352; Jos. Phlavius, *AJ* 6.13.6; Jul., *Or.* 6.187a. Kynikov volali zjednodušene ὁ κύων („pes“); por. Philod., *Sto. Herc.* 339.8; Ar., *Rhet.* 1411a24; Plut. 2. 717c, Ath. 5.216b, Epigr. ap. DL 6.19.

⁵ K sokratovským východiskám kynizmu pozri Luck, 1997, s. 1-34.

pravidiel. Sokratovská *irónia* sa zmenila na *sarkazmus* a otvorený *výsmech* – najmä voči túžbe po blahobyte a tradovanej úcte k rodovej morálke. Z proklamovanej sokratovskej *skromnosti* sa stal prísny *asketizmus*, ktorý zakladal kynický životný štýl.¹ Ak porovnáme kynické sokratovstvo s ostatnými sokratovskými hnutiami klasickej doby, do popredia vystúpi predovšetkým jeho *prísnosť* a *nekonvenčnosť*. Práve tieto dva atribúty kynizmu mohli priviesť Platóna podľa neskorších doxografov² k slávnemu prívlastku pre Diogena: „šalejúci Sókratés“ (Σωκράτης μαινόμενος, DL 6.54).

Sokratovský pôvod kynizmu dokazovali doxografi odvolávaním sa na Antisthena ako zakladateľa kynickej školy³, čo mali dostatočne preukázať kľúčové body jeho učenia: etickým cieľom je *život podľa zdatnosti* (τέλος εἶναι τὸ κατ' ἀρετὴν ζῆν, DL 6.104); *zdatnosť* je *sebestačná* pre šťastný život (αὐτάρκη δὲ τὴν ἀρετὴν πρὸς εὐδαιμονίαν, DL 6.11); *zdatnosti sú naučiteľné* (DL 6.10: διδακτὴν ἀπεδείκνυε τὴν ἀρετὴν); *zdatnosť* je *zbraň*, ktorú nemožno odňať (ἀναφαίρετον ὄπλον ἡ ἀρετή, Diocles ap. DL 6.12). Najslávnejšia a najviac citovaná Antisthenova téza vyjadruje jeho postoj k vášňam v nadväznosti na chápanie zdatností v konaní, ktoré sú podľa neho

¹ Por. *Symposium* 174a (Aristodémos spomína, ako jedného dňa stretol Sókrata obutého a umytého, čo bolo uňho veľmi zriedkavé); *Phaedrus* 229a (Faidros vraví o Sókratovi, že chodí stále bosý).

² Historické opodstatnenosť tejto anekdoty je nejasná – podobne ako v prípade Aristotelovho použitia slova κύων (*Rhet.* 1411a24).

³ V tejto súvislosti je záhadné Aristotelovo použitie slova κύων na jednom mieste *Rétoriky* (*Rhet.* 1411a24): Táto pasáž by mohla naznačovať, že výraz „Psa“ (ὁ Κύων) patril už Antisthenovi (ktorého Aristotelés viackrát zmieňuje vo svojich spisoch), prípadne Diogenovi (ktorého však nezmieňuje ani raz). Viacerí bádatelia sa domnievajú, že ide o Diogena, ale pravdepodobnejšie je, že Aristotelés má na mysli Antisthena. Keď totiž Aristotelés spomína „Psa“ ako autora istej metafory, zrejmé si je istý, že jeho čitatelia vedia, o koho ide (nezabúdajme, že o „Psovi“ hovorí v pol. 4. st., keď je Diogenés v Athénach viac-menej neznámy). Aristotelés spomína „Psa“ hneď za Kéfisodotom, pričom o niekoľko strán vyššie sa zmienil o príhode, v ktorej Antisthenés prirovnal Kéfisodota zvaného „chudučký“ ku kadidlu, pretože spôsobuje radosť až vtedy, keď sa mína (*Rhet.* 1407a10). Preto je možné, že prvýkrát bol nazvaný „Psom“ Antisthenés.

dostatočné pre blaženosť: *Radšej zošaliem, ako by som mal prejavíť radosť* (zl. 108 Caizzi).¹

Podľa doxografov už Antisthenés (t. j. dávno pred Diogenom) postavil proti sebe *zdatný život a život podľa zákonov* (DL 6.11): *mudrc sa nebude riadiť obecnými zákonmi, ale zákonmi zdatnosti* (τὸν σοφὸν οὐ κατὰ τοὺς κειμένους νόμους πολιτεύσεσθαι, ἀλλὰ κατὰ τὸν τῆς ἀρετῆς). Tento motív sa viaže na známe témy sokratovskej literatúry, ktoré problematizujú otázku dobrého života², ale vrcholnú podobu nadobudne až v helenistických konceptoch mudrca. Neskoré doxografické výklady Antisthenovho učenia naznačujú, že viaceré témy sokratiky 4. st. pr. Kr. sa pretavili do helenistickej podoby, ktorá sa začala spätne prisudzovať Antisthenovi, aby sa zdôraznila priama nadväznosť kynikov/stoikov na Sókrata. Ale dôraz na nadväznosť je v mnohých prípadoch špekulatívny, lebo helenistické myslenie nadobúda oproti klasickému iný charakter. U Sókrata majú etické otázky skôr *elenktickú* povahu, kým v helenistických etikách zakladajú *vyhranené* postoje (napr. otázka naučiteľnosti zdatnosti alebo status indiferentných vecí).

Kynici boli známi svojou *priamočiarosťou* a *úprimnosťou* – preto ich okolie vnímalo ako „psov“, ktorí štekajú na všetkých bez rozdielu. Pomenovanie *kynikos* nadobudlo v kynickej praxi význam cvičenia sa v „indiferentnosti“ voči morálnym a politickým zásadám obce.³ Krité-

¹ DL 6.3: ἔλεγε τε συνεχές· μανείην μᾶλλον ἢ ἡσθείην. Por. Sextus, *Adv. math.* 9.73; Aul. Gell., *Noct. att.* 9.5, 3; Antisthenes Socraticus (voluptatem): *summum malum dicit eius namque hoc verbum est*: μανείην μᾶλλον ἢ ἡσθείην; Clemens, *Strom.* 2.20, 121, 1; Euseb. *Praep. evang.* 15.13, 7; Theodoret., *Graec. aff. cur.* 12.47.

² Sókratés raného obdobia Platónových dialógov stavia proti sebe život politický a život filosofický (*Gorgias*), pre ktorý sa rozhodol na príkaz boha (*Apologia*).

³ Z hľadiska konvenčnej morálky je konanie kynika nehanebné. Z hľadiska kynika je „nehanebnosť“, „bezostyšnosť“ (ἀναίδεια, resp. Κυνική ἀναισχυντία) iba cvičením sa v indiferentnosti – veci a činy, ktoré sú tradične považované za hanebné, sú indiferentné vo vzťahu k dobrému životu (t. j. k životu podľa kynickej *prírodzenosti* a sokratovskej *zdatnosti*). *Anaideia* je postavená do priameho protikladu voči tradičnému ostychu (αἰδώς), ktorý bol dôležitou súčasťou morálnej výchovy človeka k úcte a vážnosti. Pre kynika je všetko prirodzené slobodné – hanba patrí do oblasti

riom dobrého života nemôže byť rodová morálka, ale „prirodzenosť“, ktorú poznávame intuitívne, lebo je vlastná všetkým zvieratám.¹ Kynici žili z hľadiska konvenčnej morálky „nehanebným“ životom, ale ich zámerom nebola demonštrácia nehanebnosti alebo provokácia spoluobčanov. Kynický život niesol v sebe silný pedagogický prvok, keď poukazoval na to, že konvenčná morálka nie je spravodlivá tak, ako si to sama o sebe myslí a zo svojho úzkeho stanoviska posudzuje všetko ostatné. Podobne sa staval Sókratés k požiadavkám zvykovej morálky, keď nútil autority vo všetkých dôležitých oblastiach života, aby preukázali „morálnosť“ svojich postojov: čo má konať zbožný, keď nevie, čo je zbožnosť, čo má konať spravodlivý, keď nevie, čo je spravodlivosť, ako má konať odvážny, keď nevie, čo je v skutočnosti odvaha atď.

Ideálom kynického života je sloboda založená na *sebestačnosti* (αὐτάρκεια), ktorú dosahujeme pomocou *cvičenia tela a duše* (ἀσκησις). Požiadavka *slobody reči* (παρρησία) a *slobody konania* (ἐλευθερία) stavia kynika do priamej opozície voči všetkým konvenciám, pretože duševnú slobodu dosahujeme práve vo vzťahu k oslobodeniu sa od toho, čo sa od nás očakáva a vyžaduje „zvonka“ (výchova, vzdelanie, zákony, tradícia, zvyk). To však neznamená, že kynik sa uzatvára do seba, aby konal slobodne. O kynickom postoji sa dokonca nedá uvažovať ani z hľadiska diferencie „verejného“ a „súkromného“ – kynik nie je iný v súkromí a iný na verejnosti. Radikálna požiadavka slobody je vyjadrená v Diogenovom životopise vetou (DL 6.22): παντὶ τόπῳ ἐχρήτο εἰς πάντα: *každé miesto užíval na všetky veci*, t. j. na všetko, čo patrí k životu bez ohľadu na konvencie – nepotreboval dom na spanie, chrám na modlenie, divadlo na rituál, gymnázium na cvičenie a rozhovory s mladíkmi. Diogenés bol ἄτοπος, „bez miesta“, bez potreby inštitucionalizovať svoj životný

spoločenských predsudkov, ktoré sú synonymom neslobody. Postoj kynika nie je v konečnom dôsledku „nehanebný“, lebo sa stavia mimo diferenciu „hanby“ a „nehanebnosti“ – ale „indiferentný“.

¹ Kynici poukazovali na to, čo je v človeku živočíšne, zvieracie, a preto prirodzené – svojou povahou sme živočíšni, preto sa musíme učiť sebestačnosti od zvierat, nie od ľudí (por. DL 6.22).

postoj – štýl života, ktorý si zvolil. Spojením týchto motívov vzniká kynický *kosmopolitizmus*. Pre kynika je politika za každých okolností presadzovaním moci proti prirodzenosti človeka.

2. Diogenés: etika bez morálky

Pomyselným zakladateľom kynizmu¹ bol skôr Diogenés zo Sinópy (Διογένης Σινωπεύς) ako Antisthenés.² Je málo pravdepodobné, že by mal nejakého učiteľa³ – aj keď sa doxografická tradícia v tomto bode rozchádza. Diogenés Laertský s odkazom na Theofrastov spis pripomína v tejto súvislosti zaujímavú anekdotu, ktorá naznačuje okrem iného kynický postoj k vzdelaniu (6.22): „[Diogenés] jedného dňa uvidel prebehovať myš, ktorá ani nehľadala skrýšu, ani sa nebála tmy a netúžila po nejakej lahôdke, a vtedy našiel liek na svoju biedu.“ Diogenés sa mohol pokojne učiť od myší – nepotreboval múdrych učiteľov ako Antisthenés (ktorý sa učil najskôr u sofistov a neskôr u Sókrata), na to, aby sa naučil sebestačnosti. Pravá sebestačnosť sa nemôže oprieť o žiadnu autoritu – nepotrebuje preto iného učiteľa, než vlastný rozum.

Diogenés sa stal veľmi rýchlo hlavnou postavou pedagogickej literatúry (Eubúlos, Kleomenés) a satirických dialógov (Menippos, Bion), t. j. žánrov, ktoré rozvinuli kynickí spisovatelia, aby literárnou formou demonštrovali adekvátne, čiže kynický postoj k životu.⁴ Možno sa tak

¹ Julian hľadá korene kynizmu až v delfskom kulte, konkrétne v apollónskom príkaze „Poznaj sám seba!“ (Jul., *Or.* 6.8) – chce tým zrejme zdôrazniť sokratovský charakter kynického života.

² K datovaniu Diogenovho pôsobenia pozri: Giannantoni, G.: *Socratis et Socraticorum Reliquiae*. zv. IV., str. 423-433; Dudley, D. R.: *A History of Cynicism*, str. 54-55; Höistad, R.: *Cynic Hero and Cynic King: Studies in the Cynic Conception of Man*, str. 10-12.

³ Za Diogenovho učiteľa označovali doxografi hlavne Antisthena; por. napr. DL 6.21.

⁴ Monimos spolu s Kratétom boli zrejme predchodcami kynického žánru, ktorý sa preslávil pod menom σπουδογέλοιον (žáner, ktorý spája vážne s komickým, prozaické s poetickým, mieša všedné s nevšedným atď.). Por. Demetrius, *De Elocutione* 170 o Monimovi: „drobné žarty (παίγνια) miešal so skrytou vážnosťou.“ Σπουδογέλοιον sa rozvinul do menippovskej satiry, ktorá patrila k najdôležitejším literárnym žánrom helenizmu a ovplyvnila aj neskoršiu satirickú literatúru (Varro,

udialo ešte počas jeho života, t. j. pod jeho vlastnou réžiou¹ (aj keď je viac pravdepodobné, že nič nepísal²). Všetky správy o Diogenovi sú poznačené týmito žánrami. Časom sa stal Diogenés známou a pomerne rozšírenou figúrou antickej literatúry – podobne ako napr. Aspsia v klasickej dobe alebo Xanthippa počas helenizmu.

Lúkianos, Seneca, Petronius, Martianus Capella, Boëthios a ďalší). Strabón (16.2.29, C 759) charakterizuje Menippovu spisbu ako *miešanie vážneho so smiešnym* a Menippa nazýva „vážnym komikom“ (ὁ σπουδογέλοιος – rovnaký titul získali jeho satiry). Varronove *Menippovské satiry* (*Saturae Menippeae*) boli zrejme verným pretransformovaním menippovského žánru na rímske pomery (Varro parodoval zvrátenosť života Rimanov).

¹ Najviac (vyše 150 príbehov a anekdot) sa zachovalo u Diogena Laertia – tieto správy vychádzajú z kynicko-stoických textov a z orálnej tradície, ktorá sa viaže ku kynikom; sú však často pochybné a nepresné. Por. Diogenes Laertios, 1954 (slovenský preklad 6. knihy Diogenových *Životopisov*); Giannantoni, 1990, zv. II. (zbierka starovekých správ o Diogenovi a podrobný komentár ku gréckym textom, hlavne k Diogenovi Laertiovi, Lukianovi a Dionovi Chrysostomovi); Paquet, 1988 (francúzsky preklad gréckych textov a komentár).

² Niektoré pramene hovoria, že Diogenés nenapísal nič (podobne ako Sókratés) – to si myslia dva helenistické pramene, ktoré môžeme označiť za pomerne autoritatívne (Sosikratés a Satyros); Satyros tvrdí, že autorom tragédie pripisovaných Diogenovi je Diogenov žiak Filiskos z Aeginy (DL 6.80). Ďalšie dva pramene tvrdia, že Diogenés písal. U Diogena Laertkého sa zachovali dva súpisy Diogenových diel: podľa prvého súpisu napísal 13 dialógov a 7 listov (DL 6.80). Sótión uvádza 12 spisov (zrejme dialógov), pričom 8 z nich sa odlišuje od prvého súpisu, ktorý uvádza DL; medzi spismi sú aj listy a tzv. χρεῖαι (resp. ἀποφθέγματα, zbierka krátkych výrokov, ktoré vychádzali v zbierkach maxím, v tzv. γνωμολογίαι, a mali charakter anekdot alebo aforizmov). Podľa viacerých náznakov má tento súpis stoický pôvod (por. DL 6.80). Je možné, že Diogenés bol autorom minimálne jedného spisu, *Ústavy* (Πολιτεία), aj keď Sótión nepotvrďuje túto domnienku. Možno napísal alebo aspoň inicioval vydanie prvých kynických *Cheriai* a *Listov*. Listy, ktoré sa nám zachovali pod Diogenovým menom, sú však s najväčšou pravdepodobnosťou pseudo-diogenovské a vznikli až v období rímskeho cisárstva (aj keď niektoré z nich mohli vzniknúť oveľa skôr, medzi 3. st. pr. Kr. a 2. st. n. l., resp. mohli byť prepracovaním pôvodných listov). Autorov kynických listov nepoznáme, vieme však, že boli ovplyvnení stoicizmom a inými dobovými filozofiami. Kynické tragédie (*Helena*, *Héraklés*, *Médeia*, *Oidipús*, *Chrysippos*) mali jediný cieľ: ukázať, že tragických hrdinov by nestretol nešťastný osud, ak by nasledovali kynické princípy života (por. Snell, 1971, s. 254-258).

Životopisné správy o Diogenovi sa nesnažia ani o „svedectvá“ ani o „skúmania“ – majú anekdotický charakter, t. j. sú akousi satirickou demonštráciou kynického života.¹ Vezmime si napr. príbeh o tom, ako Diogena predali do otroctva (DL 6.30-32). Z tejto anekdoty sa dozvieme cez komické situácie o kynickom spôsobe života, ktorý spočíva vo vyhranenom postoji k sebe samému, ale nadobúda aj výchovnú funkciu vo vzťahu k ostatným:

„Menippos (Μένιππος) píše vo svojom spise *Predanie Diogena*, že bol zajatý a predaný, a keď sa ho pýtali, čo vie robiť, povedal: *Vládnuť mužom*. A aj hlásateľovi na dražbe povedal: *Vyhlás, či niekto nechce kúpiť pána*. Keď mu zakázali sadnúť si, povedal: *To na veci nič nemení, veď aj ryby sa predávajú v akejkolvek pozícii*. Vravel, že sa diví, že pri kupovaní hrnca alebo misky robíme veľký hrmot, ak však kupujeme človeka. uspokojujeme sa s tým, že sa naň pozrieme. Xeniadovi, ktorý si ho kúpil, povedal, že ho musí poslúchať, hoci je jeho otrokom. Lebo keby bol otrokom lekár alebo kormidelník, tiež by ho bolo treba poslúchať. Eubúlos vo svojom spise, ktorý má nadpis *Predanie Diogena*, píše, ako vychovával Xeniadových synov. Keď prebral s nimi ostatné disciplíny, jazdil s nimi, strieľal s nimi z luku a z praku a vrhal oštep. V palestre zakazoval trénerovi cvičiť ich tak, aby sa stali zápasníkmi; chcel, aby sa cvičili len kvôli sile a dobrému zdraviu. [DL 6.31] Chlapci si pamätali mnoho pasáží z básnikov a spisovateľov a aj zo spisov samého Diogena a Diogenes sám im robil stručné výťahy, aby si ich mohli čo najľahšie zapamätať. Doma ich učil, aby sa sami obsluhovali a uspokojovali sa s jednoduchou stravou a s pitím vody. Dával ich ostrihať dohola a vodil ich po cestách bez akejkolvek ozdoby, ľahko oblečených a bosých. Pritom museli mlčať a pozorovať len seba samých. Vodieval ich aj na poľovačku.

¹ V rovnakom duchu sa odvíjajú životopisy ďalších kynikov, napr. Kratéta, ktorý je s veľkou pravdepodobnosťou autorom prvých kynických paródii. Poznáme niekoľko spracovaní Kratétovho životného príbehu – podobne ako v Diogenovom prípade je to život, ktorý cez jednotlivé epizódy približuje, prečo sa stal Kratés kynikom (por. DL 6.86-93). Kratés sa musel najsamprv vzdať svojho majetku, aby sa mohol stať „šťastným žobrákom“ (Cicero, *Mor.* 226e). Bližšie pozri Navia, 1996, s. 119-143; Paquet, 1975 (reprint 1988), s. 103 n.

A títo chlapci zasa tiež prejavovali starostlivosť o Diogena a prihovárali sa za neho u rodičov.“

Všetky životné príbehy Diogena sú praktickými ukážkami kynického života, ktorý vedie k maximálnej *sebestačnosti* a *nezávislosti* na ľudských zákonoch. Čo znamená kynická sloboda konania a reči, vysvetľuje ústredný životopisný príbeh, ktorý referuje o tom, ako sa stal Diogenés psom (Διογένης ὁ κύων). Najucelenejšiu podobu tohto príbehu nájdeme v Diogenových *Životopisoch* (DL 6.20-21):

„Diogenes pochádzal z mesta Sinópy a bol synom bankára Hikesia. Diokles píše, že ušiel do vyhnanstva, keď bol jeho otec poverený správou štátnej banky a sfalšoval peniaze (παραχαράξαντος τὸ νόμισμα). Eubulidés však vraví v spise *O Diogenovi*, že to urobil sám Diogenes a že ušiel do cudziny aj s otcom. Nech je to akokoľvek, Diogenes sám píše vo svojom *Pordalovi*, že falšoval peniaze (παραχαράξει τὸ νόμισμα). Niektorí autori tvrdia, že keď sa stal dozorným úradníkom, remeselníci ho nahovárali falšovať peniaze (ἀναπεισθῆναι ὑπὸ τῶν τεχνιτῶν) a on odišiel do Delf alebo na Délos, do Apollónovej vlasti, opýtať sa, či má urobiť to, k čomu ho práve nahovárali. Veštiareň mu dovolila zmenu štátneho poriadku (τὸ πολιτικὸν νόμισμα)¹, no on z neporozumenia sfalšoval peniaze a keď ho pri veci prichytili, bol podľa jedných odsúdený do vyhnanstva, podľa druhých sám ušiel zo strachu pred trestom. Niektorí však vravia, že falšoval peniaze, ktoré dostal od otca. Otec vraj umrel vo väzení, Diogenes však ušiel. Keď prišiel do Delf, pýtal sa, nie či má

¹ V tejto časti príbehu môžeme vidieť paralelu medzi Diogenom a Sókratom Platónovej *Obrany*: Diogenés sa dal na falšovanie (prenesene na kynické filosofovanie), lebo poslúchol delfský príkaz. Podobne Sókratés poslúchne príkaz boha a vedie filosofické rozhovory – bude ich viesť, aj keď mu to zakáže athénska obec (Ap. 32b-c), lebo múdrosť boha je väčšia ako ľudská múdrosť (23a). Odlišne argumentuje Platónov Sókratés v dialógu *Kritón*, keď zdôvodňuje svoje presvedčenie, že zákony (*nomoi*) musíme poslúchnuť aj keď si myslíme, že sú nespravodlivé (50a n.), resp. že princípy (*logoi*), ktorých sa držíme počas života, musíme dodržiavať aj v hraničných situáciách, lebo len vďaka tomu sa *nejaké* princípy stávajú *životnými* princípmi. Ďalšia paralela by sa dala viesť medzi príbehom Diogena a stoika Zenóna (delfské orákulum), čo by mohlo poukazovať na kynicko-stoický pôvod tejto príhody.

falšovať peniaze, ale akým spôsobom by sa stal slávnym, a dostal onú odpoveď.“

Centrálny motív, okolo ktorého sa točí biografická správa, vyjadruje spojenie „falšovať platidlo“, „falšovať mince“ (παραχαράττειν τὸ νόμισμα).¹ Týmto výrazom budú neskorší kynici definovať svoju filosofickú pozíciu²: Diogenés v skutočnosti nie je falšovateľom peňazí³, ale uzákonených mravov (DL 6.71): „Takéto názory hlásal a činy prejavoval, v skutku falšoval platidlo (ὅντως νόμισμα παραχαράττων), keď kládol menší dôraz na predpisy zákonov (τοῖς κατὰ νόμον) než na predpisy prirodzenosti (τοῖς κατὰ φύσιν); vravel, že žije rovnakým spôsobom života ako Héraklés⁴, nedávajúc ničomu prednosť pred slobodou (ἐλευθερία).“⁵

¹ Výraz *nomisma* (τὸ νόμισμα) má dva významy – „minca“ aj (zaužívaný alebo obecný) „zvyk“.

² DL 6.20.; DL 6.56; *Suidas*, s. v. Διογένης, δ 1141; Favorinus, *De exilio* 4, col. 3, 26-32; Schol. in *Lucianum vit. auct.* 7.

³ Príbeh o Diogenovom falšovaní peňazí mohol vychádzať z udalostí, ktoré sa odohrali v tomto historickom čase v Sinópe. A. A. Long (in: Branham, Goulet-Cazé, 1996, s. 45) pripomína archeologické nálezy falošných mincí zo Sinópy z r. 350-340 pr. Kr.: mince obsahujú aj meno úradníka, ktorý ich vydal – je ním Hikesias (ktorý je pravdepodobne Diogenovým otcom; por. DL 6.20-21). Numizmatik C. T. Seltman, ktorý sa pokúsil interpretovať archeologické nálezy, si myslí, že falošné mince nemali slúžiť falšovateľovi na obohatenie, ale ich úlohou bolo dostať z obehu iné falošné mince.

⁴ Héraklés stelesňuje kynický ideál slobody, lebo dospel k blaženému životu svojim hrdinským úsilím – Héraklés (podobne ako Théseus) zaujíma v kynizme miesto proto-kynika, resp. „patróna“ kynikov – je ideálom skutočnej skromnosti a nezávislosti (por. napr. Lúkianovho *Kynika* 13: „...Héraklés, najlepší človek medzi všetkými ľuďmi, božský muž, ktorý je právom uznávaný ako boh, blúdil sem a tam v levej koži na nahom tele a zaobišiel sa bez vašich potrieb...“).

⁵ DL 6.71: τοιαῦτα διελέγετο καὶ ποιῶν ἐφαίνετο, ὅντως νόμισμα παραχαράττων, μηδὲν οὔτω τοῖς κατὰ νόμον ὥς τοῖς κατὰ φύσιν διδούς· τὸν αὐτὸν χαρακτῆρα τοῦ βίου λέγων διεξάγειν ὄνπερ καὶ Ἡρακλῆς, μηδὲν ἐλευθερίας προκρίνων. Okálov preklad (Diogenes Laertios, 1954): „Takto učil a podľa toho zjavne aj konal, premieňajúc mravy ako peniaze a kladúc menšiu váhu na zákonité predpisy ako na zákony prirodzenosti. Vravel, že vedie ten istý spôsob života ako Héraklés, nedávajúc ničomu prednosť pred slobodou.“

Diogenovou hlavnou zbraňou proti tlaku konvenčnej morálky je prirodzenosť, ktorá je – ak ju pochopíme kynicky – priamym protikladom ľudských konvencií, dohôd a zákonov. Aj preto sa spája kynický pojem prirodzenosti s *odvahou* a *rozumnosťou*. Potrebujeme odvahu, aby sme prirodzenosť postavili proti zvykovej morálke, potrebujeme rozum, aby sme svoje žiadosti obmedzili na minimum, potrebujeme rozum a odvahu, aby sme si udržali odstup od telesných a duševných vášní (por. DL 6.38.7): „Vravieval, že proti osudu bojuje svojou odvahou, proti zákonom svojou prirodzenosťou a proti vášni svojím rozumom.“

Prirodzenosť má v kynických textoch viacero významov. Na jednej strane k nej patrí všetko, čím nás obdarila príroda a čo musíme prijať také ako je.¹ Preto nie je prirodzené ani postavenie v obci ani bohatstvo, ale schopnosť zaobiť sa bez spoločenstva (sebestačnosť). Na druhej strane je prirodzenosť miesto odporu proti pravidlám, ktoré vytvorila ľudská spoločnosť.² Pretože každé spoločenstvo narába s iným pojmom prirodzenosti, nemáme dôvod preferovať žiadny z nich.³ Musíme hľadať svoju prirodzenosť mimo ľudskú spoločnosť⁴, čo však neznamená, že sa pri svojom hľadaní vzdávame rozumnosti. Rozum, o ktorom sme si trúfalo mysleli, že nám pomohol vymaniť sa

¹ Por. DL 6.65: Keď uvidel jedného dňa istého poženšteného mladíka, povedal mu: *Nehanbíš sa chcieť byť horší, ako je tvoja prirodzenosť? Príroda ťa totiž urobila mužom, ty sa však silou-mocou chceš stať ženou. (...) Keď ktosi pohrdal svojím otcom, povedal mu: Nehanbíš sa pohrdať tým, komu vďačíš za to, že môžeš pohrdať?*

² Por. DL 6.69: Mal vo zvyku všetko robiť na verejnosti, aj čo sa týka jedla aj čo sa týka lásky, a pritom uvažoval takto: *Ak nie je nemiestne jesť, nie je nemiestne ani jesť na námestí. Jesť však nie je nemiestne, nie je teda nemiestne ani jesť na námestí.* Často onanoval na verejnom mieste a pritom vravel: *Bodaj by sa dal zahnať hlad tým, že by som si hladil brucho.*

³ Por. DL 6.73: Nepokladal za nemiestne odniesť nejakú vec z chrámu alebo okúsiť mäso z niektorého živočícha. A práve tak nepokladal za bezbožný čin požívať ľudské mäso, ako je vraj zrejmé zo zvykov cudzích národov. Vravel tiež, že ak uvažujeme rozumne, zistíme, že všetko je vo všetkom a preniká cez všetko. Lebo aj v chlebe sú kúsky mäsa a aj v zelenine sú kúsky chleba, pretože tieto kúsky, ako aj kúsky ostatných vecí, vstupujú do všetkých vecí cez akési neviditeľné póry a vypaľujú sa, ako to vyhlasuje v *Thyestovi*, ak pravda, tragédie pochádzajú od neho...

⁴ Por. DL 6.34: „Bosý kráčal po snehu a konal iné podobné veci, ako som to už uviedol. Pokúsil sa jesť aj surové mäso, nemohol ho však stráviť.“

z moci prírody, je pre Diogena jediný prostriedok sebapoznania, ktorý nás oslobodzuje od tlaku konvencií.¹ Ak by sme sa vyjadrili jazykom 5. st. pr. Kr., povedali by sme spoločne s prvými osvietencami, že človek vytvoril (alebo mýticky vyjadrené: dostal darom) rôzne *technai* na to, aby ovládol svoj život – Diogenés proti tejto oslave schopností človeka udomáčniť sa vo svete namieta, že len málokto *techné* nás naučí ako ovládnuť svoj vlastný život.² V tomto zmysle sa hlási k Sókratovmu odkazu, ako ho poznáme z Xenofónových *Spomienok* (*Mem.* 1.1.12 n.):

„[Sókratés] nikdy nehovoril o prirodzenej povahe všetkých vecí (οὐδὲ γὰρ περὶ τῆς τῶν πάντων φύσεως) tak, ako o nej hovorí väčšina ostatných vzdelancov, totiž že by premýšľal, ako sa to má s tým, čomu hovoria *kosmos* (διελέγετο σκοπῶν ὅπως ὁ καλούμενος ὑπὸ τῶν σοφιστῶν κόσμος ἔχει), a akými zákonmi sa riadia nebeské úkazy; naopak vyhlasoval za márnomyseľných

¹ DL 6.24: Vravieval tiež, že vždy, keď vidí kormidelníkov, lekárov a filozofov, myslí si, že človek je najrozumnejší zo všetkých živočíchov; keď však naopak vidí vykladačov snov a veštcov, ako aj tých, ktorí im venujú pozornosť alebo tých, ktorí sa nafukujú pre slávu a bohatstvo, myslia si, že nijaký živočích nie je taký hlúpy ako človek. Ustavične opakoval, že pre život sa treba vyzbrojiť alebo rozumom alebo povrazom.

² Pre Diogena sú zrejme takýmito umeniami dobrého života napr. *lekárstvo* alebo *filosofia* (často sa v kynických textoch spomínajú vedľa seba), lebo svojim zameraním sú to umenia dobrého života. Ale nemyslel tým samozrejme každú filosofiu alebo lekárstvo. Por. DL 6.27: Divil sa filozofom, že síce pátrajú po Odysseových zlách, nepoznajú však svoje. Práve tak sa divil, že hudobníci vedia zladať struny na lýre, nevedia však zladať svoje duševné dispozície; že matematici síce pozerajú na slnko a mesiac, nevidia však veci, ktoré majú pod nohami; že rečníci vedú horlivé reči o spravodlivosti, že však nevedia spravodlivo konať. Divil sa tiež, že lakomci síce hanobia vo svojich rečiach peniaze, že ich však šialene milujú. Odsudzoval aj tých, ktorí síce chvália spravodlivých pre ich pohrdanie peniazmi, vyhľadávajú však spoločnosť bohatých. Pozastavoval sa aj nad tým, že ľudia síce prinášajú bohom obete za zdravie, že sa však počas samej obete za zdravie prepchávajú jedlom. Naopak obdivoval otrokov, že hoci vidia svojich pánov hltat' s pažravosťou, neberú si nič z jedál. Chválil tých, ktorí sa chceli ženiť a neženili sa, tých, ktorí chceli odísť na lodi a neodišli, tých, ktorí sa chceli venovať politike a nevenovali sa jej, tých, ktorí majú vychovávať deti a nevychovávali ich, a tých, ktorí sa chystali stýkať sa s potentátmi a nešli k nim.

tých, ktorí sa zaoberajú takýmito vecami. Snažil sa zistiť predovšetkým, či sa do týchto otázok púšťajú preto, lebo si myslia, že už dostatočne poznajú všetko, čo sa týka ľudí, alebo sa domnievajú, že konajú správne, keď nechajú bokom veci ľudské a skúmajú veci božské.”

Pre Diogena podobne ako pre Sókrata je etika jediná oblasť, ktorou sa človek môže, a preto musí zaoberať; t. j. všetky ostatné oblasti sú vo vzťahu k etike sekundárne a odvodené¹ (DL 6.103): „Dioklés pripisuje Diogenovi to, čo iní pripisujú Sókratovi, totiž výrok, že treba skúmať *všetko dobré a zlé, čo prihodilo u teba v dome*“ (ὅτι τοι ἐν μεγάροισι κακόν τ' ἀγαθόν τε τέτυκται).² Diogenés sa v sokratovskom duchu zaoberá „ľudskými vecami“ (τὰ ἀνθρώπινα), presnejšie starostlivosťou o život, ktorý je v našej moci.³ V zmysle tejto starosti Xenofón – podobne ako o niečo neskôr Diogenés a jeho nasledovníci⁴ – stotožňuje sokratovskú zdatnosť (κρητὶδα ἀρετῆς) so *sebaovládáním* (ἐγκράτεια; por. Xen., *Mem.* 1.5-4).

Nápadné podobnosti medzi Diogenom a (Xenofóntovým) Sókratom mohli priviesť „Platóna“ k známemu vyhláseniu na adresu Diogena, že je *šalejší* Sókratés (Σωκράτης μαινόμενος; DL 6.54). Nech je hodnovernosť tejto správy akákoľvek⁵, naznačuje, že plato-

¹ V tomto duchu sa nesú viaceré správy. Por. napr. DL 6.38.7: Keď ktosi vykladal o nebeských zjavoch, spýtal sa ho [Diogenés]: *Koľko dní ti trvala cesta z neba?*

² Použitý verš z Homára, *Od.* 4.392.

³ Spojenie „v našej moci“ (ἐφ' ἡμῖν) sa stane jedným z centrálnych pojmov helenistickej etiky, ktorý vyjadruje vnútornú slobodu mudrca na tom, čo prichádza zvonka (por. SVF 1.177; SVF 2.992).

⁴ Por. Diogenove správy o Antisthenovi: DL 2.8.10 (παρ' οὗ καὶ τὸ καρτερικὸν λαβὼν καὶ τὸ ἀπαθεῖς ζηλώσας κατήρξε πρῶτος τοῦ κυνισμοῦ); DL 6.15.4 (...ἐγκρατέστατον δὲ περὶ τᾷλλα). Diogenés označuje Antisthenovu zdržanlivosť a snahu nedat' sa ovládnuť vášňami za základ kynického spôsobu života. Zaujímavé je aj Diogenove (resp. stoicko-kynické) vykreslenie Kratéta ako priameho nasledovníka Xenofóntovho Sókrata (por. DL 7.2-3).

⁵ Z historického hľadiska je málo pravdepodobné, že by sa bol Diogenés stretol s Platónom – hoci ho mohol stretnúť ako mladík pred aférou s falšovaním mincí

nizmus a kynizmus sa v helenistickom myslení chápali ako dve protikladné cesty rozvinutia sokratiky.¹ Dosvedčujú to viaceré anekdoty, v ktorých vystupuje Diogenés ako ostrý kritik Platóna.

Kritiku Platóna by sme mohli priradiť ku kynickej *slobode reči*, ktorá sa nezastaví pred žiadnou autoritou. Naopak sloboda sa prejavuje priamočiarymi útokmi na autority. Diogenés nevystupuje len proti Platónovi – v politike je terčom jeho útokov Alexandros, vo filozofii Eukleidés, Zenón a mnohí ďalší. Aj keď je pôvod týchto správ nejasný, naznačuje, že pre „Platóna“ (ktorého vykreslili týmto spôsobom zrejme až neskoršie kynické satiry) je Diogenés sokratovec, ktorý sa prihlásil ku svojmu vzoru príliš radikálne, takže vyzerá ako šialenec (μαινόμενος). Pokiaľ by uvedené správy pochádzali od kynikov, naznačovali by nezmieriteľnosť dvoch ciest, ktoré sa hlásia ku Sókratovi ako svojmu myšlienkovému otcovi: Skutočným bláznom je z hľadiska kynikov Platón, ktorý sa vzdialil od Diogenovej sokratiky a ponoril sa do ezoterického sveta vlastného myslenia.

Údajné Platónove pomenovanie Diogena nás stavia opäť pred otázkou vzťahu kynizmu ku sokratike: do akej miery je kynizmus spätý so sokratovskou tradíciou morálneho myslenia?; je kynizmus kritikou alebo rozvinutím sokratovského intelektualizmu *in ethiciis* (ktorý vytýka Sókratovi Aristotelés)?² A mohli by sme pokračovať ďalšími

(o to zaujímavejšie je, ako často dáva doxografia do protikladu Diogena s Platónom akoby to boli nezmieriteľní rivali).

¹ Niektorí interpreti uvažujú, že Antisthenés a Diogenés mali bližšie k Sókratovmu odkazu ako Platón alebo iní sokratovci. Por. Grote, 1885, s. 505.

² Moderní interpreti zvyknú označovať Sókrata za príklad „morálneho kognitivistu“, ktorý je presvedčený, že *pravdivosť morálnych súdov je dosiahnuteľná a nevyhnutná pre správne konanie*. Nasledujú tak Aristotela, ktorý vyčíta Sókratovi „intelektualizmus“ v otázkach etiky, keď mu pripisuje názor, že vedenie je *nutnou* a zároveň *dostatočnou* podmienkou konania (EE 1216b3 n.; EN 1145b25-26): *Zdatnosť je vedenie*. Zdatnosť konania znamená vedieť (ἐπίσταμαι), čo je konať zdatne. Túto myšlienku rozvinú predovšetkým helenistickí stoici, ktorí sa hlásia priamo k Sókratovmu odkazu. Ale ani medzi nimi nejestvuje súlad v chápaní sokratovskej maximy *zdatnosť je vedenie*, resp. myšlienky, že *zdatnosť* (ako vedenie) je *sebestačnou pre blaženosť*. K sokratovsko-platónskemu pozadiu stoického chápania zdatnosti pozri stat' Gisely Striker „Plato's Socrates and the Stoics“ (In: Vander Waerdt, 1994, s. 241-251).

otázkami – napr. otázkou, ktorá sa týka sokratovského, resp. Sókratovho chápania úlohy vzdelania/výchovy (παιδεία) v dobre vedenom živote. Ako je známe, kynici zavrhovali všetky inštitucionalizované podoby vzdelania (sofistické i platónske), teda aj geometriu, ktorá bola pre Platóna nevyhnutným stupňom na ceste k najvyššiemu filozofickému vzdelaniu.¹

Kynikov zvykneme označovať za „praktizujúcich“ sokratovcov. Ale takéto hodnotenie nie je dostatočné z niekoľkých dôvodov. Predovšetkým za kritérium svojich výkladov volíme platonizmus, ktorý kladie dôraz na teoretický aspekt filozofického života, t. j. na nazieranie čistých foriem, ktoré sú prostriedkom poznávania a uskutočňovania Dobra – dobra pre Obec.² Diferencia teórie a praxe ako interpretačný rámec pre kynizmus spôsobuje viacero ťažkostí: V tom, čo zahŕňame do oblasti „kynických praktík“, by sme ľahko objavili určité „teoretické postuláty“, a naopak v tom, čo by malo tvoriť oblasť „platónskej teórie“, by sme odhalili veľa „praktických postojov“, ktoré nevyplývajú z teoretického nahliadnutia skutočnosti.³

Ak by sme chceli Diogena pochopiť ako „praktizujúceho sokratovca“, pod pojmom „praxe“ by sme mali mať na mysli predovšetkým *vzťah k životu*, a to v kontextoch, do ktorých umiestnili život sokratovci 4. st. pr. Kr. K životu musíme pristupovať ako k dielu (ἔργον), ktoré vytvárame každým jednotlivým rozhodnutím. Takýto život –

¹ Por. DL 6.103.9 n.: „Zavrhujú obvyklé vyučovacie disciplíny. Antisthenés dokonca vravieval, že rozumní ľudia nemajú študovať literatúru, aby sa nedali zvrátiť cudzími myšlienkami. Zavrhujú aj geometriu, hudbu a všetko podobné. Keď ktosi ukazoval Diogenovi slnečné hodiny, tento mu povedal: *Nástroj užitočný na to, aby sa ľudia neoneskorili s jedlom*. Podobne, keď mu ktosi podával výklad o nejakej hudobnej otázke, povedal mu: *Bo dobrú správu miest a domu zaručí um mužov, a nie harfy ani píšťaly*.“

² Poznamenajme, že platonizmus sa v tomto bode vzdáľuje postojom, ktoré naznačujú Platónove dialógy – to môžeme vidieť napr. na tom, akú dôležitosť pripisuje Platón konceptu τέχνη pri hľadaní šťastného života (a to v celom svojom diele), zatiaľ čo Plótinos sa tohto konceptu úplne vzdáva, pretože umenie života (τέχνη τοῦ βίου) sa príliš vzdáľuje pravej skutočnosti.

³ Por. niektoré deduktívne postupy v argumentácii (DL 6.37 a DL 6.72 o Diogenovi): „Uvažoval takto: *Bohom prináleží všetko, a pretože mudrci sú priateľmi bohov a medzi priateľmi je všetko spoločné, všetko teda prináleží mudrcovi*.“

uchopený ako dielo – si vyžaduje cieľavedomú činnosť, τέχνη, ktorá je vo vzťahu k iným činnostiam v špecifickom postavení: Žiadna τέχνη nie je hodná úcty, ak nie je zároveň (a pred všetkými ostatnými τέχναι) umením života, τέχνη τοῦ βίου. Umenie dobre vedeného života je v konečnom dôsledku jediným slobodným a autonómnym výkonom duše. Všetko ostatné je pominuteľné, a preto márne. Por. DL 6.65: „Keď [Diogenés] uvidel istého nerozumného človeka ladiť harfu, povedal mu: *Nehanbíš sa, že vieš síce zlad'ovať zvuky s drevom, nevieš však zladiť dušu so životom?* Keď ktosi pred ním povedal: *Ja nie som súci na filosofiu*, povedal mu: *Prečo teda žiješ, ak ti nezáleží na tom, aby si žil dobre?*“¹

Diogenés sa prihlásil najmä k jednej sokratovskej maxime: *zdatnosť je nevyhnutná a zároveň dostatočná podmienka blaženosti*: Musíme konať zdatne, ak chceme žiť šťastne; nič okrem zdatnosti konania nepotrebujeme pre šťastný život. Intelektualizmus, ktorý vytýka Sókratovi Aristotelés, vyplýva do istej miery z logického uchopenia sokratovskej tézy „zdatnosť je vedenie“. V sokratovskej tradícii však mohla byť pochopená prakticky, a ako taká mohla byť výrazom určitého etického optimizmu.² V kynickom poňatí poukazuje táto maxima predovšetkým na potrebu zbaviť sa neprimeraných vášní (ktoré sú

¹ Por. DL 6.66.5: „Istému navoňavkovanému človekovi [Diogenés] povedal; *Hľad', aby vôňa tvojej hlavy nepriniesla smrad tvojmu životu.*“

² Por. Aischinov dialóg *Alkibiadés* (*Alcibiades*, fr. 11a Dittmar): Sókratés by sám seba usvedčil z veľkej bláznivosti (μωρία), ak by poskytol Alkibiadovi nejakú znalosť (τέχνη) namiesto „božského prídely“ (θεία μοίρα). Sókratés hovorí Alkibiadovi, že nepozná nijakú μάθημα, ktorú by mohol niekoho naučiť, a tým mu pomôcť (*Alcibiadés*, fr. 11c Dittmar). Sókratés pomáha odpovedať Alkibiadovi na otázku zdatnosti len vďaka láske, ktorú k nemu cíti (por. zlomok A 53 Giannantoni). Aischinov dialóg vykresľuje podobne ako Platón v raných dialógoch proces vyvracania: Sókratés úspešne privádza Alkibiada k vedomiu nevedenia a k nutnosti zdokonaľovať sa – ale potreba zdokonaľovania nevyplýva zo systematickej argumentácie (ako u Platóna). Sókratés obdaruje svojho milenca soškou Themistokla, aby si Alkibiadés mohol kedykoľvek pripomenúť vlastnú nedokonalosť tým, že sa porovná so slávnym politikom a vojvodom. Význam Sókratovho vyvracania, ktorý mu pripisuje Aischinés, poukazuje na nesmierne zaujímavú vec: sokratovské vyvracanie by sme mohli chápať ako *skúšku ľudských charakterov*; nie je dôkazom nutnosti vedenia pre poznávanie zdatností.

pochopené zrejme ako „choroby duše“) a dosiahnuť stav ἀπαθεία. Ak chceme žiť rozumne, nesmú nás ovládať nijaké vášne – najmä túžba po bohatstve a sláve.¹ Kynici verili, že zdatnosť konania má nutne rozumný charakter – a preto sa dá naučiť, aj keď nepotrebuje systematickú παιδεία na spôsob sofistov alebo Platónovej Ústavy.²

Oveľa viac sa priblížime ku gréckemu chápaniu vzťahu človeka k životu, keď namiesto diferencie teoretického a praktického použijeme diferenciu τέχνη a τύχη. Práve v tejto diferencii môžeme vidieť radikalizovanú podobu sokratovskej problematizácie života: Kynici obhajovali život nezávislý na osudovej moci Τυχῆ.³ Šťastná náhoda (ἀγαθὴ τύχη) sa môže kedykoľvek zmeniť na nešťastnú a urobiť z človeka, ktorý bol slobodný a bohatý, otroka alebo chudáka. Kynici

¹ Antisthenés mal vo zvyku hovoriť: *Radšej zošaliem, ako by som mal prejavovať radosť* (μανεῖην μᾶλλον ἢ ἡσθεῖην; DL 6.3). Radosť tu vystupuje ako „neprimeraná vášeň“ a odkazuje k sokratovsko-kynickej maxime: *zdatnosť je nevyhnutná a zároveň dostatočná pre blaženosť*. Por. DL 6.15 o Antisthenovi ako predchodcovi Diogenovej odolnosti voči vášňam (ἀπαθεία). Por. DL 6.2: Od Sókrata sa Antisthenés naučil vytrvalosti (τὸ καρτερικὸν) a prevzal od neho aj schopnosť ovládať svoje vášne (τὸ ἀπαθῆς). Jediná slasť pochádza z ťažkej a namáhavej práce (Stob., *Anthol.* 3.29.65); ťažká práca nepotrebuje ľútosť ani pohrdanie (Athen. XII.513A). Zdatnosť ťažkej práce ukazuje Antisthenés na príkladoch Héraklea a Kyra, ktorým venoval rovnímenné knihy.

² Práve túto tézu spochybňuje na niektorých miestach *Apológia* Platónov Sókratés (por. taktiež dialógy *Protagoras* a *Menón*), ale u Xenofóna a iných sokratovských spisovateľov 4. st. pr. Kr. tvorí dôležitú súčasť morálnej pedagogiky.

³ Xenofónov Sókratés hovorí (*Mem.* 3.9.14.4-5), že šťastie a praktické konanie (τύχη καὶ πράξις) tvoria protiklad; ak sa niekto bez hľadania dostane k niečomu, čo potrebuje, je to vec šťastnej náhody (εὐτυχία); zdatným konaním (εὐπραξία) však môžeme označiť nejakú činnosť iba vtedy, keď robíme dobre to, čo sme sa naučili a v čom sme sa vycvičili. Protiklad dvoch životov – života spoliehajúceho sa na náhodu a života podľa určitej znalosti (τέχνη) – preberá Sókratés pravdepodobne z hippokratovského lekárstva (por. napr. *De arte* 4). Podobný motív rozvíja Démokritos, veľký „konkurent“ sokratovského spôsobu myslenia; por. napr. zl. B 197 DK zo Stob. 3.4.71: „Nerozumní sa riadia ziskami náhody – ziskami múdrosti sa riadia tí, ktorí ich poznajú (ἀνοήμονες ῥυσμοῦνται τοῖς τῆς τύχης κέρδεσιν, οἱ δὲ τῶν τοιῶνδε δαήμονες τοῖς τῆς σοφίης).

považovali vonkajšie okolnosti za nepodstatné pre blažený život.¹ V tejto súvislosti rozvinuli techniky šťastného života (v gréckom význame τέχνη ako praktickej schopnosti používať určité vedenie), ktoré sú výlučne vecou rozumového rozhodovania.² Odtiaľ pochádza aj onen kontroverzný *kynický spôsob života*, ktorý je protipólom konvenčného života, lebo pohŕda *všetkými* inštitucionálnymi formami moci (počnúc výchovou a končiac zákonmi a bohmi).³

Kynické sokratovstvo by sne mohli chápať ako vyhranenú podobu vzťahu k sebe samému: Oproti Sókratovým skúmaniam nepotrebuje *elenktické* dokazovanie ohraničenosti konvenčnej morálky, ale priamo zbavuje zvykovú morálku jej anonymnej moci a pôsobnosti⁴ (k čomu mu slúžia rôzne techniky ἀσκησις⁵). Samotná kritika však ne-

¹ V tomto bode je kynizmus protikladný aristotelovskému chápaniu blaženosti. V Aristotelovej vízii blaženého života hrá dôležitú rolu dostatok „vonkajších dobieť“, lebo dobrá vôľa nestačí na zdatné konanie. Vonkajšie dobrá (τὰ ἐκτὰ ἀγαθὰ) sú podmienkou blaženosti (EN 1101a; 71102a5-6; 1106a20; 109a31; 1153b18; 1098b26). Preto sú časťami blaženosti aj dobrý rod, hojnosť priateľov, bohatstvo, početnosť detí, šťastná staroba, zdravie, sila, krása, veľkosť, obratnosť v telesných cvikoch, dobré meno, česť atď. (por. *Rhet.* 1360b3 n.).

² Kerkidas nazval Diogena „opravdivým Diovým synom a nebeským psom“ (DL 6.77), čím chcel zrejme vyjadriť, že Diogenés je skutočne blažený človek, ktorý sa vďaka svojej blaženosti podobá bohom (bohovia boli v gréckych etikách synonymom blažených bytostí).

³ Nesmieme zabúdať na to, že medzi ranými a neskoršími rímskymi kynikmi sú určité rozdiely, ktoré súvisia zrejme aj so zmenou sociálno-politickej štruktúry spoločnosti. Diogenés vystupuje ako *kosmopolita*, t. j. proti zásadám a ideálom klasickej obce, ktorá je vďaka Macedónčanom na ústupe, zatiaľ čo neskorší kynici žijú v *kosmopolitnej* spoločnosti, z ktorej sa úplne vytratil štruktúry tradičnej *polis*. Preto má Diogenova kritika konvenčných zákonov a jeho „nehanebnosť“ iný charakter ako nekonvenčnosť a útoky proti impériu zo strany jeho rímskych pokračovateľov.

⁴ Por. pseudo-kynické listy, v ktorých pseudo-Diogenés (*Epist.* 9 = *List Kratétovi* 9) a pseudo-Kratés (*Epist.* 7) zdôrazňujú, že kynik je lepší ako tí, ktorí sa riadia mienkou väčšiny, pretože kynik sa vzdáva bohatstva, vďaka čomu sa oslobodzuje od chybného konania (por. Hercher, 1965, s. 235-258, s. 208-217; Costa, 2002).

⁵ DL 6.71: [Diogenés] vravel, že bez cvičenia nemožno v živote nič urobiť správne a že ono môže prekonať všetky prekážky. Keď je teda predpokladom blaženého života konanie prirodzených prác miesto neúčinných, z toho vyplýva, že ľudia sú nešťastní len pre svoju nerozumnosť. Lebo samo pohľadanie rozkošou, ak si naň navykneme, prináša najväčšiu rozkoš; a ako tí, ktorí si navykli žiť príjemne, ťažko znášajú, ak

zakladá kynický spôsob života. Kynici nachádzajú svoj životný štýl v slobode slova a konania, ktorá ich odkláňa od konvencií a robí z nich prvých občanov *kosmu*.¹ Aj keď kynici nepotrebujú reflexiu morálky na to, aby založili etiku vzťahu k sebe samému, nemali by sme ich chápať ako cynikov v modernom zmysle slova.² Kynizmus je predovšetkým individuálne hľadanie dobrého života, ktoré by sme mohli umiestniť oveľa bližšie k Sókratovi raných Platónových dialógov ako samotného Platóna stredných dialógov. V podobnom duchu – ako prísnych a priamych sokratovcov – vykladali ich pôsobenie antic-

majú zakúsiť opačný život, tak aj tí, ktorí sa vycvičili žiť opačným spôsobom, s tým väčšou radosťou pohrdajú aj samými rozkošami.

¹ Por. DL 6.1 o Antisthenovi: „On sám sa vysmieval Athénčanom, ktorí sa pýšili tým, že sú pôvodnými obyvateľmi, a vravel, že nie sú o nič urodzenejší ako slimáci a poľné kobylky“; DL 6.11: „Za urodzených pokladal len zdatných (τοὺς αὐτοὺς εὐγενεῖς τοὺς καὶ ἐναρέτους).“ Por. DL 6.72 o Diogenovi: *mudrcom patrí všetko, lebo všetko patrí bohom a bohovia sú priatelia mudrcov a medzi priateľmi je všetko spoločné; teda všetko patrí mudrcovi*; DL 6.63: „Keď sa ho [Diogena] opýtali, odkiaľ pochádza, povedal: *Som občanom kosmu* (κοσμοπολίτης).“ Por. Kratétove verše (DL 6.98): „Mne vlastou nie je jedna pevnosť, jeden dom, lež každé mesto celej zeme, každý dom je ochotný nás prijať k sebe do bytu.“ por. Lúkianovho *Kynika* (Cynicus 15): „Nech mi postačí ako lôžko celá zem; nech je *kosmos* mojim domovom (οἶκον δὲ τὸν κόσμον νομίζειν); nech si vystačím s jedlom, ktoré si zaoпатím tým najjednoduchším spôsobom...“ *Kosmopolitizmus* dáva do protikladu zákony *polis* a prirodzený poriadok vecí, t. j. prírodu v najširšom zmysle, ale aj konkrétne „prírodné veci“ ako voda, cesnak, chlieb, figy – por. DL 6.85; DL 6.44; DL 6.98; Dio Chrysot. 6.12-13; Maximus 36; Lucian, *Cynicus* 15 atď. Kynický *kosmopolitizmus* (ktorý preberajú od kynikov stoici) znamená, že človek nie je vymedzený miestom, z ktorého pochádza (nie je určený svojím pôvodom); por. Nussbaum, Martha: „Kant and Stoic Cosmopolitanism.“ *The Journal of Political Philosophy*, 5/1997, s. 5.

² Moderný výraz „cynik“ sa odvodzuje od slova „kynik“ (ὁ Κυνικός): cynik spochybňuje všetky morálne hodnoty a neuznáva nijaké ideály a k presvedčeniam iných ľudí pristupuje sarkasticky – z morálneho hľadiska je cynik odsudzovaný ako egoistický a bezohľadný človek (por. napr. slovenský ekvivalent pre cynika „bezcitný človek“). Viacerí interpreti antického kynizmu preto poukazujú na protikladnosť pojmov „cynizmus“ a „kynizmus“ (por. napr. H. Niehues-Pröbsting, 1988; Peter Sloterdijk, 1983). K posunu medzi antickým chápaním kynizmu a moderným pojmom „cynizmu“ došlo v priebehu dejín najmä zásluhou kresťanských moralistov, ktorí odmietali kynické askézy (čo môžeme pochopiť v určitom zmysle ako paradox, lebo staroveký kynizmus sa v mnohých otázkach prekrýval s ranými podobami kresťanstva).

kí moralisti, ktorí často uprednostňovali kynické problematizácie života pred platónskymi alebo aristotelovskými.¹

LITERATÚRA:

- ARNIM, H. von, ed. (1903-1905): *Stoicorum Veterum Fragmenta*. 3 zv. Leipzig, Teubner (skratka SVF).
- BAGNANI, G. (1955): „Peregrinus Proteus and the Christians,” *Historia*, 4/1955, s. 107-112.
- BILLERBECK, Margarethe (1979): *Der Kyniker Demetrius: Ein Beitrag zur Geschichte der frühkaiserzeitlichen Popularphilosophie*. (Philosophia Atniqua 36.) Leiden.
- BILLERBECK, Margarethe, ed. (1991): *Die Kyniker in der modernen Forschung. Aufsätze mit Einführung und Bibliographie*. (Bochumer Studien zur Philosophie, zv. 15) Amsterdam, Grüner.
- BRANCACCI, A. (2000): „Dio, Socrates, and Cynicism.“ In: Swain, Simon (ed.): *Dio Chrysostom: Politics, Letters, and Philosophy*. Oxford, Oxford University Press.
- BRANCACCI, A. (1990): *Oikeios Logos: La filosofia del linguaggio di Antistene*. (Elenchos, zv. 20.) Napoli, Bibliopolis.
- BRANHAM, R. Bracht, GOULET-CAZÉ, Marie Odile, eds. (1996): *The Cynics: The Cynic Movement in Antiquity and its Legacy*. Berkeley, University of California Press.
- BRUNSCHWIG, J.: „The Anaxarchus Case: An Essay on Survival.” *Proceedings of the British Academy*, 82/1993, s. 59-88.

¹ Ako príklad môžeme uviesť stoického filozofa Epiktéta, ktorý spájal sokratovské motívy (k blaženému životu nás vedie starosť o dušu; por. *Ench.* 5.1; 53.3-4; *Diss.* 1.2.36) s kynickým spôsobom života (por. *Diss.* 3.22): Iba duševné rozhodovanie môže viesť naše činy; jediné, o čo sa musíme usilovať, je vnútorná sloboda duše. Aby sme sa zbavili nepokoja, musíme ovládnuť veci, ktoré sú v našej moci (ἐφ' ἡμῖν) a zaujať indiferentný (*apathetický*) postoj voči veciam, ktoré nie sú v našej moci (napr. voči smrti alebo voči mienkam iných ľudí). V tomto zmysle má Epiktétos blízko ku kynickému ideálu slobody – avšak s veľkými výhradami voči vyhranenému životnému štýlu kynikov.

- COSTA, C. D. N. (2002): *Greek Fictional Letters: A Selection with Introduction, Translation, and Commentary*. Oxford, Oxford University Press.
- CAIZZI, Fernanda Decleva, ed. (1966): *Antisthenis fragmenta*. Milano & Varese, Istituto Editoriale Cisalpino.
- DIO CHRYSOSTOM (1962): *Discourses*. 5 zv.. Prel. J. C. Cahoon a H. Crosby. Loeb Classical Library, Cambridge, Harvard University Press & London, Heinemann.
- DIOGENIS LAERTII *Vitae philosophorum* (1999). Marcovich, Miroslav (ed.). (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, zv. 1316-1317.) Stutgardiae et Lipsiae, B. G. Teubner 1999.
- DIOGENES LAERTIUS (1925): *Lives of the Philosophers*. 2 zv. Prel. R. D. Hicks. Loeb Classical Library, Cambridge, Harvard University Press & London, Heinemann 1925.
- DIOGENES LAERTIOS, *Životopisy slávnych filozofov*, zv. II. (6. kniha), prel. M. Okál, Bratislava 1954.
- SNELL, B., ed. (1971): „Diogenes Sinopensis Fragmenta.“ In: *Tragicorum Graecorum fragmenta*. Vol. 1. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, s. 254-258.
- DOWNING, F. G. (1992): *Cynics and Christian Origins*. Edinburgh, T. & T. Clark.
- DUDLEY, D. R. (1990²): *A History of Cynicism: From Diogenes to the Sixth Century A.D.*, Chicago, Ares (1937¹).
- FIELD, G. C. (1967). *Plato and His Contemporaries, A Study in Fourth-Century Life and Thought*. London: Butler and Tanner Ltd.
- FLINTOFF, E. (1980): „Pyrrho and India“, in: *Phronesis* 25/1980, str. 88-108.
- GIANNANTONI, G. & et all. (1995): *La tradizione socratica*. Napoli, Bibliopolis.
- GIANNANTONI, G., ed. (1990): *Socratis et Socraticorum Reliquiae*. 4 zv. Elenchos 18. Napoli, Bibliopolis.
- GOULET-CAZÉ, Marie-Odile (1986): *L'Ascèse Cynique: Un commentaire de Diogene Laërce VI 70-71*. (Histoire des doctrines de l'antiquité classique, zv. 10.). Paris, Vrin.

- GOULET, R. a QUEYREL, F.: „Anaxarque d'Abdère.” In: R. Goulet (ed.): *Dictionnaire des philosophes antiques*, vol. 1. Paris, Éditions du CNRS 1989, s. 188-191.
- GROTE, G. (1885): *Plato and the Other Companions of Sokrates*. Zv. III. London, John Murray.
- GUTHRIE, W. K. C.: *Socrates* (1971): Cambridge, Cambridge University Press.
- HEGEL, G. W. F. (1961): *Dějiny filosofie*. zv. II. Prel. J. Cibulka & M. Sobotka. Praha.
- HEGEL, G. W. F. (1952): *Úvod k dějinám filosofie (Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie)*. Prel. Karel Slavík. Praha, Nakladatelství Rovnost.
- HEGEL, G. W. F. (1959): *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. In *Werke*, ed. H. Glockner, vol. 17. Stuttgart.
- HERCHER, R., ed. (1965): *Epistolographi Graeci*. Amsterdam, Hakert (pôvodne Paris, Didot 1873), s. 235-258.
- ISOCRATES (1980²): *Orationes*. 3 zv. Usporiadal a prel. G. Norlin (3. zv. L. R. Vasson Hook). Loeb Classical Library, Cambridge, Harvard University Press & London, Heinemann (1928 – 1945¹).
- JOËL, K. (1893-1901): *Der echte und der xenophontische Sokrates*. 3 zv. Berlin, zv. I, 1893; zv. 2 a 3, 1901.
- KALAŠ, A. (2002): „Vplyv cynizmu na stoicizmus.“ *Filozofia*, roč. 57, 2002, č. 6, str. 405-430.
- LONG, A. A. (1996): „The Socratic Tradition: Diogenes, Crates, and Hellenistic Ethics.“ In: R. Bracht Branham & Marie-Odile Goulet-Cazé (eds.): *The Cynics. The Cynic Movement in Antiquity and Its Legacy*. Berkeley & London, s. 28-46.
- LUCK, Georg (1997): *Die Weisheit der Hunde. Texte der antiken Kyniker in deutscher Übersetzung mit Erläuterungen*. Stuttgart, Alfred Kröner Verlag 1997.
- LUCIAN (1972): *Works*. Zv. 5. Prel. A. M. Harmon., K. Kilburn a M. D. Macleod. Loeb Classical Library, Cambridge, Harvard University Press & London, Heinemann 1913-1917¹ (repr. 1972). *The Passing of Peregrinus*, zv. 5, s. 2-51.
- LUKIANOS (1962): *Rozhovory bohov a iné satirické prózy*. Prel. J. Špaňár. Bratislava, Slovenské vydavateľstvo krásnej literatúry.

- LÚKIANOS (1969): *Šlehy a úsměvy*. Preložil L. Varcl. Antická knihovna, zv. 3. Praha, Svoboda.
- MOLES, John L. (1983): „*Honestius Quam Ambitiosus*: An Exploration of the Cynic's Attitude to Moral Corruption in His Fellow Men.“ *Journal of Hellenic Studies*, 103/1983, s. 103-123.
- ONFRAY, M. (1989): *Cynismes*. Paris, Vrin.
- MALHERBE, A. J. (1977): *The Cynic Epistles: A Study Edition*. Missoula, Scholars Press.
- MOLES, J. (1978): „The Career and Conversion of Dio Chrysostom.“ *Journal of Hellenic Studies* 98/1978, str. 79-100.
- NAVIA, Luis E. (2000): *Antisthenes of Athens: Setting the World Aright*. Westport & London, Greenwood Press.
- NAVIA, Luis E. (1996): *Classical Cynicism: A Critical Study* (Contributions in Philosophy, Number 58). Westport & London, Greenwood Press.
- NAVIA, L. E. (1998): *Diogenes of Sinope: The Man in the Tub* (Contributions in Philosophy, Number 67). Westport & London, Greenwood Press.
- NAVIA, Luis E. (1995): *The Philosophy of Cynicism: An Annotated Bibliography*. Westport & London, Greenwood Press.
- NIEHUES-PRÖBSTING, H. (1979): *Der Kynismus des Diogenes und der Begriff der Zynismus*. München, Wilhelm Fink.
- NIGHTINGALE, Andrea Wilson (1995): *Genres in dialogue. Plato and the construct of philosophy*. Cambridge, Cambridge University Press.
- NUSSBAUM, Martha (1997): „Kant and Stoic Cosmopolitanism.“ *The Journal of Political Philosophy*, 5/1997, str. 1-25.
- PAQUET, L. (1975): *Les Cyniques grecs: Fragments et témoignages*. (Collection philosophica, zv. 4.) Montreal, Les Presses de l'Université d'Ottawa.
- PATZER, Andreas (1970): *Antisthenes der Sokratiker*. Das literarische Werk und die Philosophie, dargestellt am Katalog der Schriften. Heidelberg (dizertačná práca vydaná vlastným nákladom).
- RANKIN, Herbert D. (1986): *Antisthenes Sokratikos*. Amsterdam, Hakkert.

- RIST, J. M. (1998): *Stoická filosofoie*. Prel. K. Thein. Praha, OIKOYMENH.
- SAYRE, F. (1948): *The Greek Cynics*. Baltimore, Furst.
- SCHOFIELD, M. (1991): *The Stoic Idea of the City*. Cambridge, Cambridge University Press.
- SLOTEDIJK, P. (1983): *Kritik der zynischen Vernunft* (in 2 Bänden), Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- SNELL, B., ed. (1971): *Tragicorum Graecorum fragmenta*. Vol. 1. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- SOCRATICORUM EPISTULAE (1965). In: *Epistolographi Graeci*. R. Hercher (ed.). Paris, Didot 1873 (repr. Amsterdam, Hakkert 1965).
- XENOFÓN (2006): *Hostina. Sokratova obhajoba*. Prel. A. Kalaš. Bratislava, Kalligram.
- XENOPHON: *Symposium* (1923): Prel. O. J. Todd. Loeb Classical Library, Cambridge, Harvard University Press & London, Heinemann.
- XENOPHON (1979): *Memorabilia*. Zost. Josiah Renick Smith na základe vydania Breitenbach-Mücke (Greek texts and commentaries). New York, Arno Press.
- ZELLER, E. (1922): *Die Philosophie der Griechen*. Zv. II., 1. časť: *Sokrates und die Sokratiker*. 5. vyd. Leipzig.

KYNIZMUS, VZŤAHY K SOKRATOVÍ A PREPOJENIA NA STOICIZMUS¹

Andrej Kaláš

V našej štúdii sa pokúsime načrtnúť obraz sokratovskej školy kynikov,² jej väzby na Sokrata a sokratiku a naznačiť možné vzťahy ku stoicizmu. Kynizmus má pre nás význam v tom, že hoci vznikol ako jedna z tzv. malých sokratovských škôl hlboko v klasickom období gréckej filozofie, jeho mnohé myšlienky a načrtnuté filozofické stratégie predznamenujú nový spôsob filozofického myslenia, ktorý sa naplno rozvinul až v helenizme. Tento zas oveľa viac a bezprostrednejšie cez rímsku kultúrnu oblasť zasiahol neskoršiu európsku civilizáciu ako napr. klasické obdobie gréckej filozofie s dominanciou Platóna a Aristotela. V prvom rade je dôležité, že kynizmus je najpopulárnejšou z „malých sokratovských škôl“ práve tým, že opúšťa klasické platónsko-aristotelovské presvedčenie, že vlastné dobro nenájdeme bez ohľadu na dobro obce (por. napr. Arist., *EN* 1143a9-10; *Pol.* 1324a5).

Preto sa pokúsime podať všeobecnú charakteristiku kynizmu 4. str. pr. Kr.. Poukážeme na skutočnosť, že základným východiskom bolo pre kynikov postulovanie nezmieriteľného protikladu medzi cnosťou a zákonmi (existujúcej) obce. Zo zachovaného doxografického materiá-

¹ Táto štúdia je prepracovaním môjho článku „Vplyv kynizmu na stoicizmus.“ *Filozofia*, č.6, 2002, s. 405-430. Nová verzia môjho skromného príspevku o sokratovskej škole kynikoch je výsledkom práce na grante Sokratika.

² Napriek tomu, že slovo cynizmus má v slovenčine často celkom odlišné konotácie („bezcitný človek“), v texte štúdie by bolo možné ponechať tento náš pôvodný jazykový variant: vyhovuje jednak norme Krátkeho slovníka slovenského jazyka (*Krátky slovník slovenského jazyka*, 1997, sub voce *cynizmus*), jednak bežnému spôsobu prepisu gréckych mien, pri ktorom sa v slovenčine (na rozdiel od češtiny) grécka hláska κ (osobitne pred e, i) neprepisujeme ako k, ale ako c, porovnaj napr. hyacint, Macedónia, Cézarea a pod. Napriek tomu som sa však vzhľadom na väčšiu zaužívanosť podoby kynizmus v slovenskej filozofickej obci rozhodol prispôsobiť sa tomuto jazykovému úzu.

lu sa pokúsime podať základné *charakteristiky* kynickej cnosti, ktoré sa v mnohom líšia od zaužívaných hodnôt „klasickej“ gréckej *πόλις*. Zároveň osvetlíme problematiku antickej cnosti aj všeobecnejšie a poukážeme na niektoré terminologické ťažkosti pri prekladaní gréckej *ἀρετή*. Kynizmus budeme kontraponovať najmä voči klasickej gréckej filozofii,¹ ktorá zdôrazňuje prirodzený zväzok človeka s politickým spoločenstvom. Poukážeme na význam sebastačnosti kynického mudrca, s čím úzko súvisí zdôrazňovanie fyzickej práce, chudoby, nový postoj k osobnosti ženy a určitý asketický charakter kynického spôsobu života. Jedným z ťažiskových z kľúčových tém nášho výkladu bude téza, že kynici na rozdiel od stoikov ešte pozitívne obsahovo nenaplnili význam hesla *žiť podľa prírody* (*κατὰ φύσιν ζῆν*), čo sa dôsledne uskutočnilo až v helenistickej filozofii úzkym prepojením fyziky s etikou.

Upozorňujeme, že v našom skúmaní sa nebudeme osobitne zaoberať myšlienkovým vývinom na pôde samotného kynizmu 4. str. pr. Kr., ale zameriame sa len na jeho celkové vyznenie a vplyv na neskoršiu filozofiu. Filozofický vývoj a rozdiely medzi jednotlivými predstaviteľmi kynizmu 4. str. spomenieme len tam, kde to bude v našom kontexte dôležité (napr. vývoj názorov na manželstvo a sexuálnu morálku, osobitné postavenie mysliteľa Antisthena).²

¹ Typickými predstaviteľmi „klasickej“ filozofie obhajujúcej a úplne zasadennej do klasickej formy gréckeho života – *πόλις*, s ktorou sa kynizmus rozvíjal prakticky súčasne, boli Platón a Aristoteles, predstavujúci tzv. „veľké“ sokratovské školy. O konfrontácii oboch typov myslenia azda svedčia tradičné útoky kynikov proti Akadémii (napr. o Diogenovej ironickej reakcii na Platónovu dialektickú definíciu človeka hovorí *D.L.* VI 40) a vraj povestné nepriateľstvo medzi Antisthenom a Platónom, ktoré najmä nemeckí bádatelia na prelome 19. a 20. storočia dokazovali minucióznym rozborom Platónovho textu, podrobnejšie (Guthrie, 1969, s. 310).

² V našej práci bude najčastejšie citovaným doxografickým zdrojom pre kynizmus VI kniha *Životopisov* Diogena Laertského: napriek prevažne anekdotickej forme podania filozofického učenia jednotlivých kynikov je jeho dielo pre nás zdrojom cenných informácií. K Antisthenovi zozbierala dostupný doxografický materiál už dávnejšie Caizzi, F.: *Antisthenis Fragmenta*, Milan, 1966 (Caizzi, 1966) a k problematike sokratovských škôl už dnes existuje veľmi komplexné štvorzväzkové dielo opäť od talianskeho bádateľa Giannantoni, G.: *Socratis et Socraticorum reliquiae*, 4 vols., *Elenchos* 18, Naples 1990 (Giannantoni, 1990). Pri mojom skúmaní som používal aj zbierku kynických fragmentov vydanú v Aténach: *Οι αρχαίοι κυνικοί*. Zostavil

1. Kynický protiklad cnosť – obec. Prepojenie kynikov cez Antisthena na Sokrata.

Azda základným pilierom, od ktorého sa odvíjajú všetky ostatné charakteristické črty kynizmu, je postavenie radikálnej deliacej čiary medzi existujúce zákony obce a zákony cnosti: podľa Antisthena sa mudrc vo svojej verejnej činnosti (*πολιτεύεσθαι*) nebude riadiť ustanovenými zákonmi, ale zákonmi cnosti (*D.L. VI 11*). Zdá sa, že tento rozchod s konvenčným rámcom gréckej πόλις, na ktorý už mnohokrát narážali vo svojich názoroch sofisti poukazujúci na protiklad νόμω-φύσει,¹ sa aj v rámci kynického hnutia vyvíjal a postupne utvrdzoval. Uvedme len malú ilustráciu tohto vývoja.

Antisthenes napríklad ešte tvrdí, že mudrc sa bude ženiť kvôli plodeniu detí (*τεκνοποιίας χάριν*) stýkajúc sa s najkrajšími ženami (*D.L. VI 11*). Dôraz na manželský zväzok a plodenie detí v ňom by tu naznačoval, že Antisthenes, ktorý stál na začiatku kynického hnutia, ešte pripisuje určitú dôležitosť občianskemu manželskému zväzku, ktorého prvoradým poslaním v gréckej πόλις bolo prinášať plnoprávnym občanov štátu. Diogenes zo Sinópy naproti tomu hovorí, že ženy majú byť spoločné, pričom neuznával žiadne manželstvo, ale len styk muža so ženou na základe prehovárania a súhlasu (*D.L. VI 72*). Napriek jednoznačnému odmietnutiu polisovej inštitúcie manželstva, pociťujeme aj v Diogenových názoroch istú rozkolísanosť: napriek tvrdeniu, že vôbec neprikladal takú váhu zvykovým predpisom (*τὰ κατὰ νόμον*) ako predpisom prírody (*τὰ κατὰ φύσιν*) (*D.L. VI 71*), hovorí, že spravovať obec nemožno bez zákona (*νόμος*), pretože bez zákona nie je žiaden úžitok z mestského spoločenstva a obec je takýmto spoločen-

Σκουρτεροπούλος, Αθήνα 1998 (Σκουρτεροπούλος, 1998). Vo väčšine prípadov, keď v práci uvádzame preklad daného gréckeho alebo latinského zlomku, ide o preklad autora práce (označenie A.K.): slovenský preklad tu buď neexistuje, alebo pre našu interpretáciu danej problematiky podľa nás nie je vhodný.

¹ Azda najzreteľnejšie u Antifóna v zl. 87 B 44 (Oxyrh. Pap. XI n. 1364 ed. H(unt)).

stvom; rovnako zákon neprináša žiaden prospech bez obce (*D.L. VI 72*).¹

Radikálnu odlišnosť názorov na sexuálnu morálku a manželstvo u Antisthena a Diogena by sme azda mohli vysvetliť osobitným – v istom zmysle neštandardným – postavením Antistena v kynickom hnutí.² Hoci sa kladie v našej štúdii najväčší dôraz na doxografickú literatúru, ktorá je pre nás skutočne hlavným prameňom informácií o kynizme a o helenistickom myslení, nemali by sme zabúdať na to, že neskorá antická doxografia je v niektorých bodoch zjednodušujúca. Platí to napr. o snahe Diogena Laertskeho zoradovať takmer všetkých filozofov do „hnutí“ a „škôl“. V prípade kynizmu je veľkou otázkou, aké miesto v ňom zaujíma Antisthenes (por. *DL 6.2, 6.15, 6.21, 6.103 n.*). Antisthena by sme totiž mohli chápať ako typického sokratovca 1. pol. 4. st. pr. Kr. (por. *Xen., Mem. 3.11.17*), ktorý verí, že samotná cnosť stačí na to, aby sme žili blažene a že cnosť spočíva v činoch (okrem nich „nepotrebuje príliš veľa učenia, ani „slov“; *zl. 86, Caizzi*). Antisthenes má v Xenofónovom zobrazení omnoho bližšie k sofistom a k najstarším sokratikom ako ku kynikom typu Diogena alebo Kratéta. Zaoberá sa gorgiovskou rétorikou, píše výklady k Homérovi, leží mu na srdci charakter výchovy, zapája sa do sporov ohľadom „logiky definovania vecí“, atď. Navyše, nezachoval sa nám ani jediný zlomok z prác najstarších kynikov, kde by bola aspoň nejaká zmienka o Antisthenovi. Preto je možné, že názory Antisthena budú ešte menej radikálne a že skutočným „plnokrvným“ kynikom bol až Diogenes zo Sinópy.

¹ Napriek tomu, že nie je celkom jasné v akom zmysle tu zdôrazňuje Diogenes dôležitosť (existujúcich, ideálnych?) zákonov, kynický odmietavý postoj ku existujúcim spoločenským inštitúciám bol najmä v začiatkoch raného stoicizmu (Zenonovo dielo *Πολίτεια*) veľmi vplyvný pre stoické odmietanie konvenčných polisových inštitúcií: Zenon vraj v spomínanom diele *Štát* ustanovil spoločenstvo žien a nedovoľuje stavať svätyne, súdne budovy ani gymnázia (*D. L VII 33*). Pozri tiež výklad nižšie.

² Guthrie (Guthrie, 1969, s. 306) sa prikláňa k názoru, že len ťažko môžeme považovať Antisthena za prvého predstaviteľa kynickej školy, ktorá svoje typické črty a tiež meno (prímenie *κύνων* = pes, pozri výklad nižšie) dostala až od Diogena so Sinópy, ktorého bezostyšné správanie podľa Guthrieho (Guthrie, 1969, s. 307) jeho učiteľa Antisthena nezriedka desilo.

Jedna z najzaujímavejších hypotéz o pôvode legendy o Diogenovom učiteľovi Antisthenovi uvažuje o tom, že túto legendu vytvorili neskorší stoici, aby si vylepšili svoj „rodokmeň“. Stoici sa totiž hlásili k Sókratovi a nikdy sa netajili ani svojím blízkym vzťahom ku kynikom. Práve z tejto situácie mohol vzniknúť nápad hľadať priame prepojenie medzi Sókratom a Zenónom cez osobnosť Antisthena, údajného Diogenovho učiteľa. Sokrates bol totiž univerzálne akceptovanou filozofickou osobnosťou a pre helenistickú filozofiu bol oveľa vplyvnejší ako napr. Platón alebo Aristoteles.

Odmietanie sociálnych inštitúcií v najširšom zmysle slova asi najlepšie vyjadruje aj Diogenovo prímene *pes* (κύων).¹ A. A. Long tvrdí, že toto označenie treba chápať ako symbol vyjadrujúci kynickú bezostyšnosť (ἀναίδεια, ἀναισχυντία),² ktorá bola zameraná proti tradičnej hodnote bázne (αἰδώς), ktorý bol sankcionovaný tradíciou ako nevyhnutná podmienka civilizovaného života zameraná jednak proti antisociálnemu správaniu v silnom etickom zmysle slova, jednak aj ako základ „slušnosti“ v každodennom živote.³ Z tohto Diogenovho prímena sa tradične odvodzuje aj samotný názov kynickej školy, hoci pôvod slova κυνικός nie je úplne jasný a môže sa vzťahovať aj k menu gymnázia Κυνοσάγγελος, kde podľa legendy vyučoval Antisthenes.

2. Neintelektualistický, asketický a voluntaristický charakter kynickej cnosti

V nasledujúcom sa pokúsime zodpovedať na otázku, aká je cnosť, ktorou sa má podľa kynikov riadiť mudrc. Najskôr však stručne priblížime obsahovú a terminologickú problematiku antického chápania cnosti (ἀρετή, lat. *virtus*) a jej opaku neresti (κακία, lat. *vitium*).

¹ U Diogena Laertskeho sú zaznamenané anekdoty dotýkajúce sa tejto skutočnosti na mnohých miestach šiestej knihy venovanej kynizmu: *D.L. VI 46,55,60,61* a inde. Posledné z uvedených miest v Diogenovi Laertskom napríklad hovorí, že keď na neho pri raňajkovaní okoloidúci pokrikovali, že je pes, on im odpovedal, že oni sú psi, pretože stoja okolo, keď je.

² O Zenonovom odmietaní takéhoto správania porovnaj *D.L. VII, 3*.

³ In: Algra, Barnes, Mansfeld, Schofield, 1999, s. 626.

Hoci sa do slovenčiny zvyknú uvedené výrazy prekladať slovami „cnosť“ a „neresť“, nevystihujú celkom povahu týchto gréckych slov a neodlišujú ich ani od neskoršieho kresťanského chápania cnosti. Výraz *ἀρετή* je odvodený od slova *ἄριστος*, ktoré je zasa superlatívom k adjektívu *ἀγαθός* – doslova znamená „dobrosť“, „výnimočnosť“, „zdatnosť“ (v tomto zmysle dávajú prednosť napr. aj súčasní anglickí prekladatelia výrazu *excellence* pred *virtue*). Mohli by sme ho chápať ako „znamenitosť“, ktorá je vlastná veciam aj živým bytostiam (nôž je znamenitý, ak dobre reže). Antická *ἀρετή* jednoducho označuje všestrannú dokonalosť v rámci druhu, v rámci *fysis* veci, ktorou je. Opakom *ἀρετή* – podobne ako opakom *ἀγαθός* – je *κακία* („zbaberosť“, „škaradosť“, „hanba“, „škoda“, „zlo“). Preklad „neresť“ nie je celkom adekvátny, aj keď hovoríme o protipóle (či v prípade aristotelikov o dvoch protipóloch) k „duševným zdatnostiam charakteru“. Pripomeňme, že vynikajúci prekladateľ z gréčtiny do latinčiny Cicero zvolil pre slovo *κακία* výraz *vitium*, ktorý má v klasickej latine význam „chyby“ alebo „závady“, nie „neresti“. Napriek uvedeným výhradám sa domnievame, že použitie slovenského výrazu *cnosť* je únosné, pravda, ak ju budeme chápať v jej špecifickom antickom kultúrnom kontexte.¹

Na tomto mieste sa jasne ukazuje, že kynici prevzali od Sokrata akýsi neintelektualistický, asketický a v istom zmysle voluntaristický variant cnostného života. Antisthenes totiž hovorí, že cnosť, ktorá je pre dosiahnutie blaženosti sebestačná (*αὐταρκής*) nepotrebuje nič iba sokratovskú silu.² Cnosť podľa neho spočíva v činoch a nepotrebuje ani veľa slov, ani náuk.³ Na neintelektuálny charakter kynickej cnosti poukazuje aj stoické označenie kynického spôsobu života (*κυνίζειν*,

¹ Vynikajúcou prácou, ktorá analyzuje pojem *virtus* v grécko-rímskom kultúrnom a duchovnom kontexte je kniha E. Urbancovej (Urbancová, 2002).

² A. Kolář (Díogenes Laertios. 1995, s. 226) asi veľmi správne prekladá výraz *ἰσχύς* (= sila, pevnosť, vytrvalosť; moc vojenská) ako *сила воле*.

³ Ἡρεσκεν αὐτῷ καὶ τὰδε. διδασκτὴν ἀπεδείκνυε τὴν ἀρετὴν. καὶ τοὺς αὐτοὺς εὐγενεῖς τοὺς καὶ ἐναρέτους· αὐτάρκη δὲ τὴν ἀρετὴν πρὸς εὐδαιμονίαν, μηδενὸς προσδεομένην ὅτι μὴ Σωκρατικῆς ἰσχύος. τὴν τ' ἀρετὴν τῶν ἔργων εἶναι, μήτε λόγων πλείστων δεομένην μήτε μαθημάτων. αὐτάρκη τ' εἶναι τὸν σοφόν· πάντα γὰρ αὐτοῦ εἶναι τὰ τῶν ἄλλων. (D.L VI 11)

κυνισμός) ako krátkej cesty k cnosti, čo treba podľa Longa chápať tak, že kynizmus privádza človeka k cnosti bez toho, aby musel stráviť mnoho rokov štúdiom logiky, fyziky a etiky.¹ Kynický antiintelektualizmus prezrádza aj Diogenov ironický postoj k platónskej dialektike² a tvrdenie, že o hudbu, geometriu, astronómiu a podobné náuky sa nestaral ako o neužitočné a nie nevyhnutné (*D.L. VI 73*; porovnaj tiež *D.L. VI 104*). Napriek týmto tvrdeniam vraj Antisthenes dokazoval, že cnosť je učiteľná (*D.L. VI 11*) a že potom ju už nemožno stratiť (*D.L. VI 105*).

Ak by sme sa teda v tejto súvislosti zamýšľali nad historicko-filozofickými zdrojmi kynizmu 4. str., na jednej strane by to mohol byť „kynicky pochopený Sokrates“ (snád' aj vďaka niektorým Antisthenovým etickým názorom), ale na strane druhej by mohlo ísť práve tak o ostré odmietnutie všetkých dobových pokračovateľov sokratiky zo strany kynikov, ktorí odmietli akékoľvek teoretizovanie o dobrom živote.

Napokon chcem ešte zdôrazniť, že v prípade odvodzovania kynickej cnosti od Sokrata a sokratiky, vyvstáva nemalý problém, akú filozofickú pozíciu prisúdime samotnému Sokratovi. Čo bude naším textovým východiskom – raný Platón, zlomky najstarších sokratikov (Faidón, Antisthenés, Aischinés, Euklidés), Xenofón alebo Aristoteles? Na druhej strane však môžeme nájsť aspoň niekoľko bodov, na ktorých by sa väčšina sokratikov dokázala „dohodnúť“. Jedným z nich by bola Sokratova kritika *akrasie* (ἀκρασία): Sokrates bol podľa všetkého presvedčený, že *nikto nekoná zle úmyselne* (por. Pl., *Prot.* 345d n.). Človek si nevolí konanie, ktoré považuje za menej dobré namiesto toho, ktoré považuje za správne. Zlé konanie musí vychádzať zo zlého poznania a zlého rozhodovania. Preto nikto nekoná zle z vlastnej vôle

¹ In: Algra, Barnes, Mansfeld, Schofield, 1999, s. 628. Ukazuje sa, že pre stoicizmus a helenistickú filozofiu bolo veľmi dôležité prepojenie etiky s ostatnými časťami filozofie, najmä s fyzikou: štúdium φύσις umožnilo stoikom „pozitívne“ naplniť obsah hesla κατὰ φύσιν ζῆν, ktoré bolo doposiaľ ako obsahovo nenaplnená výzva či skôr provokácia prítomné už v kynizme.

² Keď vraj raz Platón definoval človeka ako dvojnohého neopereného živočícha, Diogenes vraj ošklbal kohúta a priniesol ho do Akadémie: Platón vraj preto do svojej definície pridal „s plochými nechtami“ (*D.L. VI 40*).

(por. Arist. *EN* 1113b1; 1114a11). Antisthenov názor, že cnosť sa dá naučiť (*DL* 6.11), plne korešponduje s tézou o nemožnosti *akrasie* a paradoxne by mohla poukazovať na istý druh „intelektualizmu“ tak u Sokrata, ako aj u Antisthena (čiže nielen u Platóna). Aj tu sa ukazuje ako pravdepodobná naša už spomínaná hypotéza o tom, že Antisthenes ešte nebol „plnokrvným“ predstaviteľom kynického hnutia.

3. Cieľom fyzickej práce a telesných cvičení je spôsobilosť duše pre cnosť a odmietanie konvencií obce

Skôr, ako sa pokúsime objasniť, v akom zmysle by bolo možné kynickú cnosť „učiť“ a najmä či sa napriek kynikmi tak často deklarovanom „antintelektualizme“ pri kynickej cnosti predsa len neuplatňuje rozum, poukážeme na jej inú – voluntaristickú stránku. Dôraz na sokratovskú silu vôle pri konaní (*σωκρατική ισχύς*), ktorú môžeme dať do kontrastu voči Platónovej intelektualistickej etike,¹ zrejme dokazoval Antisthenes (alebo skôr jeho „kynický“ obraz vytvorený neskôr?) tým, že každý deň prekonával cestu štyridsať štádií (asi 7 km) z Pírea do Atén, aby počúval Sokrata, od ktorého vraj prevzal jeho vytrvalosť (*τὸ καρτερικόν*) a odolnosť voči citom (*τὸ ἀπαθές*) (*D.L.* VI 2).² O tom, že kynická cnosť je naozaj z väčšej časti tvorená vôľovou ako intelektuálnou zložkou (o nej nižšie) svedčí Antisthenovo tvrdenie, ktoré sme už uviedli: cnosť nepotrebuje na dosiahnutie blaženosti nič okrem sokratovskej sily vôle (*σωκρατική ισχύς*; *D.L.* VI 11).

S kynickým dôrazom na vôľové mohutnosti človeka a s odmietaním Platónovej čisto intelektualistickej morálky a „preteoretizovaného“ spôsobu života v Akadémii súvisí kynické zdôrazňovanie významu fyzickej práce. Podľa Antisthena vraj jedinou rozkošou,

¹ Úzke naviazanie poznania dobra a jeho konania, na ktoré preto plne postačuje intelektuálny akt zdôrazňuje Platónov Sokrates v *Protagorovi* 345D: nik z ľudí nechýba dobrovoľne (*οὐδένα ἀνθρώπων ἐκόντα ἐξαμαρτάνειν*) alebo v *Alkibiadovi I* 117 D, kde Sokrates hovorí, že: chyby v konaní vyplývajú z nevedomosti (*τὰ ἀμαρτήματα ἐν τῇ πράξει διὰ ταύτην τὴν ἄγνοιάν ἐστι*).

² O dôsledkoch, ktoré vyplývali z prijatia odolnosti voči citom (*τὸ ἀπαθές*) na kynický antihedonizmus a sexuálnu morálku budeme ešte hovoriť podrobnejšie.

ktorú možno odporučiť, je tá, ktorá vyplýva z ťažkej práce.¹ Na príklade Kýra a Herakla² vraj dokazoval, že práca (πόνος = fyzická práca, „lopota“, námaha; utrpenie) je dobrom (D.L. VI 2). S dôrazom na fyzickú prácu súvisí veľká dôležitosť, ktorú kynici kládli na telesné cvičenia. O tom, ako vytvárajú telesné cvičenia vo fyzickom tele priestor, doslovne voľnosť či ľahkosť pohybu (εὐλυσία) pre cnostné činy, a o dôležitosti dobrého stavu tela (εὐεξία) a jeho sily (ἰσχύς) pre dobrý stav duše hovorí Diogenes Laertský v časti venovanej Diogenovi (preklad A.K):

Διττήν δ' ἔλεγε εἶναι τὴν ἀσκησιν, τὴν μὲν ψυχικὴν, τὴν δὲ σωματικὴν· ταύτην καὶ ἦν ἐν γυμνασίᾳ συνεχεῖς γινόμεναι φαντασίαι εὐλυσίαν πρὸς τὰ τῆς ἀρετῆς ἔργα παρέχονται. εἶναι δ' ἀτελεῖ τὴν ἑτέραν χωρὶς τῆς ἑτέρας, οὐδὲν ἥττον εὐεξίας καὶ ἰσχύος ἐν τοῖς προσήκουσι γενομένης, ὥς περὶ τὴν ψυχὴν καὶ περὶ τὸ σῶμα.

(Diogenes) tvrdil, že sú dva druhy cvičenia, duševné a telesné. Pri ustavičnom prevádzaní fyzického cvičenia³ vznikajú predstavy, ktoré dávajú telu uvoľnenie a ľahkosť pohybu pre cnostné činy. Jedno z týchto cvičení je vraj bez druhého nedokonalé, pretože dobrý stav tela a sila nepatrí o nič menej k veciam potrebným pre dušu, ako aj pre telo.

Diogenes Laertios VI, 70

¹ Fr. 113, In: Caizzi ([4]).

² Herakles ako dórske hrdino bolo tradične v gréckej mytológii považovaný za predstaviteľa fyzickej sily a ťažkého života plného námahy a fyzického utrpenia. Lákavou sa zdá Joelova hypotéza, o ktorej hovorí Guthrie (Guthrie, 1969, s. 310, pozn. 7), že Prodikos u Platóna a Xenofonta je maskou, za ktorou sa skrýva Antisthenes: potom by sme totiž museli Antisthenovi prisúdiť aj autorstvo slávnej a krásnej alegórie o Heraklovi na rozcestí (Xenoph., *Mem.* II 1, 21-34; 84 B 2).

³ Ak budeme výraz *εὐλυσία* nižšie vzťahovať na fyzický stav uvoľnenia tela (iný význam nepripúšťa ani LSJ), potom je naozaj potrebné odkazovací výraz *ταύτην* vzťahovať na telesný typ cvičení. K takejto prekladovej variante sa prikláňa anglický preklad R.D. Hicksa (1925), český preklad A. Kolářa (1995) je naproti tomu len veľmi rámcový s možnosťou viacerých interpretácií: *při jeho ustavičném provádění vznikají představy, jež poskytují způsobilost k cnostným činům.*

O spojení fyzického cvičenia s duševným štúdiom a najmä o sympatickej myšlienke, že telesné cvičenia na cvičisku nemajú byť samoúčelné a vychovávať atlétov, ale len poskytovať dobrý telesný stav (εὐεξία), ktorý bude dobrým základom a predpokladom pre duševné štúdium, hovorí Diogenes Laertský v časti, kde opisuje, aký spôsob výchovy a vzdelávania zvolil Diogenes ako učiteľ-otrok pre synov svojho pána Xeniasa (preklad A.K.):

...μετὰ τὰ λοιπὰ μαθήματα
ἵππεύειν, τοξεύειν, σφενδονᾶν,
ἀκοντίζειν· ἔπειτ' ἐν τῇ
παλαιστρᾷ οὐκ ἐπέτρεπε τῷ
παιδοτρίβῃ ἀθλητικῶς ἄγειν,
ἀλλ' αὐτὸ μόνον ἐρυθήματος
χάριν καὶ εὐεξίας.

...po ostatných hodinách výuky
(ich učil) jazdiť na koni, strieľať
z luku a praku a hádzať
oštepom; neskôr nedovoľoval
cvičiteľovi v palaistre, aby ich
cvičil zápasníckym spôsobom,
ale len kvôli červenej farbe a
dobrému stavu tela.

Diogenes Laertios, VI 30

Aký mala askéza, pestovanie vôle a fyzická aktivita význam vo vzťahu k zaužívaným „tradičným“ kultúrnym konštantám obce? Pomocou cvičenia v najširšom význame slova dosahujeme sebestačnosť (o nej hneď v nasledujúcej kapitole), ktorá nám umožňuje zmenu pohľadu na tradičné hodnoty sprostredkované zvykmi a zákonmi. Vďaka tomu sa môže kynik vzťahovať „inak“ k druhým aj k sebe samému (sexuálna morálka, postavenie ženy, postoj k fyzickej práci, ktorou rodený aristokrat pohŕda, atď.). Opäť sa preto dostávame k základnému motívu kynického hnutia, ktorým je postulovanie nezmierniteľného protikladu zákonov a ustanovizní obce voči požiadavkám (kynickej?) cnosti. Kynická požiadavka slobody reči (παρηρησία) a konania (ἐλευθερία), ktoré sú praktickým výsledkom askézy v najširšom možnom význame slova, spochybňuje tradičné konvencie, ale nevedie k „anarchii“. Kynici hovoria o svojom živote ako o „znehodnocovaní obeživa“, t. j. vládnuccích mienok, hlavne politických, čoho „baranidlom“ mala byť práve spomínaná široko chápaná askéza.

4. Sebestačnosť kynickej cnosti pri dosahovaní blaženosti sa prejavuje v oceňovaní chudoby, naturalizmus

Dôležitou charakteristickou vlastnosťou kynickej cnosti je to, že je sebestačná (*αὐταρκής*), čo sa prejavuje v tom, že na dosiahnutie blaženosti nepotrebuje nič iba „sokratovskú silu vôle“ (*ἰσχύς*) (D.L. VI 11). Sebestačnosť mudrca vo svojom mravnom konaní a v dosahovaní blaženosti nezávisle od vonkajších podmienok a okolností bude veľmi charakteristickou stránkou nielen stoickej etiky, ale vôbec jednou z ťažiskových tém helenistickej filozofie. Protikladnosť tohto prístupu oproti „klasickému“ spôsobu etického myslenia azda najlepšie možno vidieť na Aristotelovej etike, ktorá zdôrazňuje význam tzv. sekundárnych (vonkajších) dober pre blaženosť človeka, keď hovorí: „Preto blažený človek potrebuje tiež dobrá telesné, vonkajšie a šťastie, aby mu v tomto ohľade nebolo bránené. Tí však, ktorí hovoria, že človek, ktorého mučia alebo upadol do veľkých nešťastí, je blažený, ak je cnostný, chtiac-nechtiac nehovoria pravdu.“ (preklad A. K).¹

Diogenes v súvislosti so svojou chudobou vraj zvykol hovoriť, že ho postretli kľatby tragédie, pretože vraj je bez obce (*ἄπολις*) a príbytku, zbavený otčiny, žobrák a tulák žijúci len zo dňa na deň (D. L. VI 38). Diogenes vraj aj svojich zverencov (pozri vyššie) viedol doma k tomu, aby sa sami obsluhovali, aby sa uspokojovali s jednoduchou stravou a pili vodu (D.L. VI 31). Kratétov dôraz na chudobu vidieť azda v tom, že podľa Diogena Laertskeho sa vrhol na kynickú filozofiu, keď v nejakej tragédii uvidel kráľa Télefa s prúteným košíkom a aj inak v žalostnom stave (D.L. VI 87). Podľa jednej verzie vraj predal svoj majetok – bol totiž zo zámožných – a asi dvesto talentov, ktoré takto zozbieral, rozdelil medzi občanov (D.L. VI 87). Podľa inej verzie vraj uložil tieto peniaze u nejakého peňazomenca a dohodol sa s ním, aby ich vyplatil jeho synom, ak sa stanú obvyčajnými ľuďmi (*ἰδιῶται*),

¹ ...διὸ προσδεῖται ὁ εὐδαίμων τῶν ἐν σώματι ἀγαθῶν καὶ τῶν ἐκτὸς καὶ τῆς τύχης, ὅπως μὴ ἐμποδίζηται ταῦτα. οἱ δὲ τὸν προκλιζόμενον καὶ τὸν δυστυχίαις μεγάλαις περιπίπτοντα εὐδαίμονα φάσκοντες εἶναι, ἐὰν ἢ ἀγαθός, ἢ ἐκόντες ἢ ἄκοντες οὐδὲν λέγουσιν (EN 1153 b, 18-21).

ak sa však stanú filozofmi, aby ich rozdelil medzi ľud: pretože vraj ako filozofi nebudú nič potrebovať (D.L. VI 88).

Už v pojme sebestačnosti sa u kynikov ukazuje určitá naturálna, niekedy dokonca živočíšna stránka ich životných postojov. Hoci sa táto ich zaujímavá charakteristika naplno prejaví až v sexuálnej oblasti, už teraz na exemplifikáciu tohto aspektu možno uviesť, že keďže podľa kynikov sme svojou povahou živočíšni, musíme sa učiť sebestačnosti od zvierat, a nie od ľudí: Theofrastos referuje, že Diogenés sa takto učil od myši.

5. Život podľa prírody neznamená jej racionálne skúmanie

Základnou charakteristikou kynického spôsobu života a cnosti, ktorá bola prevzatá – pravda, s inou obsahovou náplňou – stoicizmom, je pravidlo života podľa prírody (*κατὰ φύσιν ζῆν*). Diogenes vraj tvrdil, že ľudia sú nešťastní pre svoju nerozumnosť (*ἄνοια*), pretože je nevyhnutné, že tí, ktorí si namiesto neužitočných námah vyberú zamestnania podľa prírody (*κατὰ φύσιν*) žijú blažene. (D.L VI 71). O niečo nižšie sa spomína, že vôbec neprikladal takú váhu zvykovým predpisom (*τὰ κατὰ νόμον*) ako predpisom prírody (*τὰ κατὰ φύσιν*) (D.L. VI 71).

Kľúčovou otázkou pre pochopenie podstaty kynizmu a jeho významu napr. pre nasledujúci stoicizmus je posúdenie, v akom význame používali kynici kruciálny výraz *κατὰ φύσιν*. Na mnohých miestach sa život v súlade s prírodou kladie do súvisu s rozumom, alebo skôr s akousi „rozumnosťou“: Antisthenes vraj ustavične hovoril, že pre život treba mať stále pripravený buď rozum (*λόγος*) alebo povraz; Diogenes vraj človeku, ktorý mu predstavoval hudobnú skladbu, vraj povedal, že len správnym zmýšľaním mužov (*γνώμῃς ἀνδρῶν*) sa dobre spravujú obce a domácnosť, nie hrou na gitare ani písaním na píšťale (D.L. VI 104); na inom mieste sa spomína, že Diogenes kládol proti osudovej náhode (*τύχη*) odvahu (*θάρσος*), proti ľudskému zákonu (*νόμος*) prírodu (*φύσις*) a proti vášni (*πάθος*) rozum (*λόγος*) (D.L. VI 38).

Napriek týmto verbálnym vyhláseniam, či – ako sa skôr ukazuje – klišeovým heslám, o dôležitosti rozumu¹ pre život v súlade s prírodou sa zdá, že kynici vôbec nemali nejakú presnejšie vymedzenú predstavu o tom, čo má život *κατὰ φύσιν* predstavovať. Naopak, je pravdepodobné, že kynici nemali cnosť ako život podľa prírody nijako pozitívne vymedzený a definovali ho skôr negatívne, teda poukazovaním na to, aké hranice konvenčného morálneho správania môže mudrc prekračovať. Pre skutočnosť, že toľkokrát zdôrazňovaný rozum (*λόγος*) u kynikov neznamená racionálne skúmanie prírody, v zmysle nejakej prírodnej filozofie alebo fyziky, ktorá by obsahovo naplnila frázu *κατὰ φύσιν ζῆν*² svedčí to, že sa Diogenes o hudbu, geometriu, astronómiu a podobné náuky nestaral ako o neužitočné a nie nevyhnutné (D.L. VI 73). Explicité odmietnutie logiky a fyziky s ponechaním len etiky u kynikov je vyjadrené u Diogena Laertskeho (D.L VI 103), kde sa tento ich prístup prirovnáva k názorom kynizujúceho stoikaozpadlíka Aristona z Chia (pozri nižšie) a kde sa uvádza, že opovrhujú bežnými vzdelávacími predmetmi, štúdiom literatúry a že odstraňujú aj geometriu, hudbu a všetky podobné náuky (D.L VI 103-4).

6. Kynické antisociálne praktiky, nový pohľad na vzťah muža a ženy a význam (negatívnej) slobody

Skutočnosť, že kynický ideál cnosti chápanej ako život podľa prírody (*κατὰ φύσιν ζῆν*) má skôr „negatívne“ obsahové naplnenie v tom zmysle, že viac sa týka toho, aké (konvenčné) hodnoty môže mudrc svojim konaním prekračovať, ako toho, k akým „pozitívnym“ hodnotám má byť svojím konaním zaviazaný, budeme ilustrovať aspoň na

¹ O akejsi implicitne prítomnej racionálnej koncepcii ľudskej prirodzenosti v kynizme hovorí Long: Diogenova etická teória a prax dáva jedine zmysel, ak predpokladáme, že ľudská prirodzenosť je racionálna a že rozum môže a má byť rozvinutý, aby odstránil prekážky kladené iracionálnou konvenciou (in: Algra, Barnes, Mansfeld, Schofield, 1999, s. 629).

² Spojenie fyziky s etikou v tomto zmysle bude až prínosom stoickej školy, ktorá týmto nesmierne revolučným a produktívnym krokom dala charakteristický ráz nielen stoicismu ale aj helenistickej filozofii vôbec. Dôsledkom tohto spojenia je totiž v helenizme celostné chápanie filozofie a organické prepojenie všetkých jej častí.

niektorých príkladoch kynického „asociálneho“ správania. Na príklade vzťahu muža a ženy v oblasti sexualitý a voľby manželského partnera v tejto súvislosti zasa poukážeme na skutočnosť, že hlavným obsahovým naplnením kynického pojmu cnosť ešte stále zostáva sloboda (ἐλευθερία, παρρησία).

Z mnohopočetných príkladov kynickej bezostyšnosti (ἀναιδέεια, ἀναισχυντία), ktorá mala byť zrejmu provokáciou a praktickým potvrdzovaním kynického konceptu negatívnej slobody¹ uveďme aspoň to, že Diogenes nepovažoval za nemiestne zobrať niečo z chrámu ani ochutnať mäso z akéhokoľvek živočícha, ba dokonca nepovažoval za bezbožné ani dotknúť sa ľudského mäsa, ako je zjavné zo zvykov cudzích národov (D.L. VI 73). Diogenes sa rovnako nezdráhal na verejnosti onanovať (χειροουρεῖν = „pracovať rukou“) s odôvodnením, že by si prial, keby takto bolo možné trením brucha zahnať hlad (D.L. 69). Krates vraj zasa prevádzal s manželkou Hipparchiou v stíporadí pohlavný styk, pričom Zenon, ktorý nezniesol takúto kynickú bezostyšnosť (D.L. VII 3), vraj na nich hodil plášť (Apuleius, *Florida*, 14; cf. D.L. VI 97).

Z týchto a z mnohých iných exemplárnych príkladov kynickej „naturalistickej“ realizácie negatívnej slobody je zřejmé, že cnosť ako život realizovaný v súlade s prírodou chápali kynici buď ako život realizujúci hlavne a predovšetkým tie najbazálnejšie prírodné pudy (hlad, pohlavný pud a iné), alebo – čo sa nám zdá pravdepodobnejšie – ako život, ktorého ústredným leitmotívom je prekračovanie (konvenčných) hraníc „dovoleného“. Interpretácia kynického života podľa prírody (κατὰ φύσιν ζῆν) ako života naplňajúceho tie najbazálnejšie živočíšne pudy človeka, teda akési požiadavky φύσις, sa zdá plauzibilnou, avšak v nami preskúmaných kynických prameňoch nenachádzame teoretickú reflexiu „pozitívneho“ obsahového naplnenia cnosti takýmto pudovým konaním: na to by totiž museli kynici vybudovať akúsi fyziku, či skôr fyziológiu ľudských pudov, ktorá by bola prepojená s etikou, kam pokročili až stoici.

¹ Zámerne som si vypožičal Berlinovo (*Two Concepts of Liberty*, 1969) označenie takéhoto typu slobody, pretože sa v našom kontexte mimoriadne hodí.

Kynický negatívny koncept slobody potvrdzuje Diogenes, ktorý na jednom mieste na otázku, čo je u ľudí najkrajšie, odpovedá, že sloboda slova (*παρρησία*= tiež *slobodomyselnosť, otvorenosť, nehanebnosť*) (*D.L. VI 69*) a na inom mieste hovorí, že vedie taký istý spôsob života ako Herakles, pričom ničomu nedáva prednosť pred slobodou (*μηδὲν ἐλευθερίας προκρίνων*) (*D.L. VI 71*).

Hoci bol kynický dôraz na negatívnu slobodu ešte len akousi nereflektovanou výzvou, či ideologickým heslom, snažiacim sa oslobodiť človeka od „konvenčných“ záväzkov mravného správania v gréckej *πόλις*, a v podstate nepriniesol nové, obsahovo „pozitívne“ naplnenie ideálu života podľa prírody (*κατὰ φύσιν ζῆν*), ukazuje sa, že tento kynický ideál berlinovskej „slobody od“ hlboko pôsobil a ešte v klasickom období gréckej filozofie založil ideu autonómneho ľudského individua. Táto sa naplno a vo veľmi prepracovanej podobe stala ústrednou témou prakticky každej helenistickej filozofie, a najmä stoicizmu. V nasledujúcom výklade ukážeme, ako sa idea autonómnosti ľudského individua prejavuje už na pôde samotného kynizmu – takmer revolučným spôsobom – v oblasti emancipácie ženy pri sexuálnej morálke a výbere manželského partnera. Azda tu sa začína dlhý príbeh emancipácie európskej ženy, ktorému dalo nespochybniteľne svoju pečať aj kresťanstvo v kulte Márie-bohorodičky. Kynizmus a najmä stoicizmus musíme naozaj chápať ako pohanské myšlienkové prúdy, bez ktorých by európska podoba kresťanstva a civilizácie asi nebola možná.

Priam revolučným tvrdením by sme v dejinách feminizmu mohli označiť Antisthenov výrok, že cnosť muža a ženy je tá istá (*D.L. VI 12*). Diogenes na rozdiel od Antisthena (porovnaj *D.L. VI 11*) zastával ideu spoločných žien a neuznával manželstvo, ale len styk muža so ženou na základe prehovárania a súhlasu (*D.L. VI 72*), čo sa nám môže zdať dnes veľmi „aktuálne“. Na tomto mieste treba upozorniť, že manželský zväzok bol v Aténach viac-menej formálnou inštitúciou zameranou na plodenie plnoprávných občanov *πόλις*; jeho odmietnutie môže byť chápané jednak ako kynický vzdor voči konvenciám obce (pozri vyššie), jednak ako krok k emancipácii autonómnej bytosti

ženy, ktorá mala v demokratických (!) Aténach oveľa „horšie“ postavenie ako napr. v konzervatívnej Sparte.¹

Exemplárnym príkladom emancipovanej ženy bola Kratétova manželka Hipparchia. Princíp slobodného výberu a rozhodnutia sa pre Kratéta ako manžela bol v jej prípade realizovaný veľmi dôsledným spôsobom: Kratés sa vraj pred ňu postavil, vyzliekol si šaty a povedal: „Toto je tvoj ženích, toto je jeho majetok, rozhoduj sa² podľa tohto.“ (D.L. VI 96). Hipparchia bola naozaj jedným z mála príkladov emancipovaných žien v antike: Kratés jej ešte pred uzavretím manželstva vzdal hold ako úplne rovnocennej partnerke tým, že ju upozornil, že nebude jeho družkou, pokiaľ nebude viesť aj ten istý spôsob života (D.L. VI 96). Hipparchia naozaj manžela sprevádzala na cestách, nosila rovnaký odev, obcovala s ním na verejnosti a odchádzala³ na večere, kde sa dokonca venovala filozofickým debatám (D.L. VI 97).⁴ Hipparchia sama o sebe hovorí, že čas, ktorý mala využiť pre krosnú,⁵

¹ V hesle *Manželství u Řeků* v *Slovníku antické kultúry* (1974) sa napríklad hovorí, že obmedzenie ženy len na domácnosť v historickej dobe v Aténach nedávalo možnosť, aby sa snúbenci zoznámili ešte pred sobášom, pričom ženicha i nevestu vyhľadávali otcovia bez súhlasu detí.

² Krates vraj aj pri vydávaní svojej dcéry uplatnil podobný princíp slobodného výberu (pravda, tu nie zo strany nevesty, ale budúceho zaťa), keď vraj dal svoju dcéru na tridsať dní „na skúšku“ (*ἐπὶ πείρῃ*) (D.L. VI 93). Aká zarážajúca paralela s dnešnými „manželstvami na skúšku“!

³ Anglický preklad (R.D.Hicks, 1925) podľa nášho názoru veľmi vhodne prekladá výraz *ἄπῃ* (=odchádzala, vychádzala) anglickým výrazom *went out* (*go out* = *výjsť si von*, *vyraziť si*), čím sa zdôrazňuje nielen to, že Hipparchia odchádzala do pre ženu neprístupnej spoločnosti „pánskeho“ sympózia, ale aj to, že opúšťala príbytok ako privilegované a „prirodzené“ miesto pobytu aténskej ženy, ktorá z domu odchádzala len výnimočne.

⁴ Diogenes Laertský ju dokonca nazýva *filozofkou* (*ἡ φιλόσοφος*) (D.L. VI 98)

⁵ Tkanie na krosnách bolo typickým zamestnaním a známkou cnostného života antickej ženy už od homérskych čias (porovnaj Odyseovu manželku Penelopu). Úlohou ženy bolo rovnako tak udržiavať posvätný oheň v ohnisku (*ἑστία*). Toto slovo podľa M. Porubjaka „označuje nie len krb s obetným oltárom, ale aj samotný domov. Pri Hestii sa prisahá, zároveň je zárukou pohostinnosti a slúži ako útočisko – na toho, kto sa uchýli do posvätného priestoru ohniska nie je možné vziať ruku.“ (Porubjak, 2004, pozn. 2, 3 a text s nimi súvisiaci). Je teda veľmi pravdepodobné, že Kratétova manželka asi ako prvá žena v antike prestala plniť svoju tradičnú funkciu ženy

naplno využila (*καταχρῶμαι*= *naplno, úplne využiť; zneužiť*) na vzdelanie. Napokon uveďme názor *Longa*, ktorý v tejto súvislosti poznamenáva, že v porovnaní s verejným pohlavným stykom¹ oveľa zaujímavejšia a pravdepodobne aj k pravde bližšia je tradícia hovoriaca o tom, že Hipparchia bola emancipovaná žena, ktorá zdieľala Kratétov filozofický záujem a že sa nelíšila od manžela ani vo svojom správaní na verejnosti.²

7. Kynický antihedonizmus a bezostyšnosť v sexe si neprotirečia

V súvislosti s autonómiou voľby sexuálneho a manželského partnera u kynikov bude na tomto mieste výkladu vhodné pozastaviť sa pri niektorých aspektoch sexuálnej etiky a uviesť takto na pravú mieru toľkokrát škandalizované exhibicionistické praktiky niektorých kynických filozofov. Predovšetkým si treba uvedomiť skutočnosť, že kynická sexuálna morálka bola vo svojej skutočnej podstate – akokoľvek nás to môže prekvapovať – antihedonistická. Rezervovaný postoj voči telesnej slasti, ktorý azda najlepšie vyjadruje Antisthenovo heslo „*μανεῖην μᾶλλον ἢ ἡσθεῖν*“³, podľa Rista⁴ u Antisthena vyplýva z toho, že slasť je u neho pravdepodobne hlavnou prekážkou dosiahnutia stavu odolnosti voči citom (*τὸ ἀπαθές*),⁵ ktorá bola jeho ideálom.⁶ Antisthenov antihedonizmus, cnosť frugality, sa veľmi pekne

domácnosti pripútanej okolo povinností spojených doslovne i obrazne s “rodinným krbom”. Tu sa začína boj európskych žien za rovnoprávnosť.

¹ *Apuleius, Florida*, 14 ; D.L. VI 97

² In: Algra, Barnes, Mansfeld, Schofield, 1999, s. 690.

³ *Nech by som radšej zošalel, ako pocítil rozkoš* (D.L. VI 3).

⁴ Rist, 1998, s. 63-64.

⁵ Stoický pojem *ἀπάθεια* na rozdiel od kynického ponímania neznamena neprítomnosť citových prejavov vôbec, ale je len neprítomnosťou tých emócií, ktoré sú spôsobené defektmi fungovania racionálnej mohutnosti duše a teda sú emóciami zlými a nežiadúcimi (*πάθη*): rozkoš, žiadostivosť, strach, zármutok (napr. *SVF III 431, SVF III 391, SVF III 438*). Porovnaj tiež Ristov názor (Rist, 1998, s. 34): *ἀπαθής*, múdry človek, má byť chápaný ako človek bez *πάθη*.

⁶ Rist (1998, s. 64) odkazuje len za známe miesto *D.L. VI 2*, kde sa spomína, že Antisthenes prevzal od Sokrata jeho vytrvalosť (*τὸ κατ'εργικόν*) a horlivo nasledoval jeho odolnosť voči citom (*τὸ ἀπαθές*). Ristov názor o dôvode kynického odmietania slas-

ukazuje v Xenofontovom *Sympóziu*, kde ho Antisthenes vydáva za jednu zo svojich predností, na ktorú je veľmi hrdý (preklad A.K.):

ἐγὼ δὲ οὕτω μὲν πολλὰ ἔχω ὡς
μόλις αὐτὰ καὶ ἐγὼ αὐτὸς
εὐρίσκω· ὅμως δὲ περίεστί μοι
καὶ ἐσθίουσι ἄχρι τοῦ μὴ πεινῆν
ἀφικέσθαι καὶ πίνοντι μέχρι τοῦ
μὴ διψῆν καὶ ἀμφιέννυσθαι ὥστε
ἔξω μὲν μηδὲν μᾶλλον Καλλίου
τούτου τοῦ πλουσιωτάτου ῥιγῶν·
ἐπειδὴν γε μὴν ἐν τῇ οἰκίᾳ
γένωμαι, πάνυ μὲν ἀλεεινοὶ
χιτῶνες οἱ τοῖχοί μοι δοκοῦσιν
εἶναι, πάνυ δὲ παχεῖται ἐφ’ ἐστρίδες
οἱ ὄροφοι, στρωμνὴν γε μὴν
οὕτως ἀρκοῦσαν ἔχω ὥστ’ ἔργον
μέγ’ ἐστὶ καὶ ἀνεγείρειν. ἂν δέ
ποτε καὶ ἀφροδισιάσαι τὸ σῶμά
μου δεηθῇ, οὕτω μοι τὸ παρὸν
ἀρκεῖ ὥστε αἷς ἂν προσέλω
ὑπερασπάζονται με διὰ τὸ
μηδένα ἄλλον αὐταῖς ἐθέλειν
προσιέναι. καὶ πάντα τοίνυν
ταῦτα οὕτως ἡδέα μοι δοκεῖ εἶναι
ὥς μᾶλλον μὲν ἡδέσθαι ποιῶν
ἑκάστα αὐτῶν οὐκ ἂν εὐχαίμην,
ἥττον δέ· οὕτω μοι δοκεῖ ἕνια
αὐτῶν ἡδίω εἶναι τοῦ
συμφέροντος.

Ale ja mám všetkého tak veľa, že
sám mám len ťažko prehľad
o tom, čo vlastním. V jedle a pití
mám dosť, aby som nebol hladný
a smädný. A čo sa týka oblieka-
nia, vonku sa netrasiem o nič
viac ako tento tu chýrny boháč
Kallias. Ale keď sa dostanem
domov, steny mi pripadajú ako
teplý kabát, strecha ako hrubá
huňatá vesta a posteľ mi tak
vyhovuje, že mám ráno veľký
problém, aby som z nej vstal. Ak
sa mi azda zažiada aj telesnej
rozkoše, uspokojím sa so všetkým,
čo príde: ženy, ktoré si vyberám,
ma vítajú s veľkou radosťou,
pretože ich nik iný nechce. Všetky
tieto veci sa mi zdajú také
príjemné, že by som si pri ich
užívaní neprial väčšiu, ale skôr
menšiu rozkoš – až natoľko
považujem niektoré z nich za
slastnejšie, než je potrebné.

Xenophon, *Symposion* 4,37,5 – 4, 40, 1

Pozoruhodnou charakteristikou kynického antihedonizmu odlišujúcou ho od jeho kresťanskej verzie je skutočnosť, že pohlavný pud sa považuje za prirodzenú ľudskú potrebu, ktorej uspokojenie je priro-

ti preto nie je podložený textovou evidenciou a chápeme ho preto len ako „mienku“ bádateľskej autority.

dzenou súčasťou života mudrca. Zdá sa, že pre kynikov akoby bol dôležitejší výsledný stav vyrovnanosti po uspokojení tejto potreby, pričom samotná rozkoš odohrávajúca sa pri tom má byť – stoicky povedané – vecou indiferentnou (*ἀδιάφορον*). To by vysvetľovalo aj skutočnosť, prečo kynici neodmietali pohlavný akt ako taký a sexualitu vôbec: Antisthenes odporúča mudrcovi, aby sa zamiloval, oženil sa kvôli plodeniu detí a stýkal sa s najkrajšími ženami (*D.L. VI 11*); Diogenes zasa pripúšťa styk muža so ženou na základe prehovárania a súhlasu (*D.L. VI 72*). Skutočnosť, že kynický antihedonizmus bol skôr zameraný na pohrdanie a demystifikáciu sexuálnej rozkoše ako na jej mravné odsúdenie (kresťanstvo),¹ potvrdzuje Diogenes, keď svoju verejnú masturbáciu prirovnáva k uspokojovaniu hladu trením brucha: Keď raz pracoval rukou (*χειροῦργῶν*) na námestí, hovoril: Kiež by bolo možné aj trením brucha zahnať hlad (*D.L. VI 46*). Z uvedeného výkladu je teda jasné, že toľkokrát škandalizované a pranierované exhibicionistické prejavy kynickej bezostyšnosti (*ἀναίδεια*, *ἀναίσχυντία*),² neboli prejavom kynickej sexuálnej neviazanosti, ale naopak praktickým potvrdzovaním zvláštneho druhu antihedonizmu spojeného s opovrhovaním zaužívaných konvencií „slušného“ správania sa (*αἰδώς*) v obci.

¹ Ukazuje sa, že kynický návod na stav duševnej vyrovnanosti spočíva v čo najjednoduchšom a v čo najefektívnejšom uspokojení telesných potrieb: v prípade smädu a hladu pitie vody a požívanie jednoduchej stravy (*D.L. VI 31*), v prípade pudu pohlavného styku so ženami, o ktoré nik iný nemá záujem (*Xen. Symp. 4.38*) alebo ktoré sú za to vďačné (*D.L. VI 2*), prípadne (verejná) masturbácia (*D.L. VI 46*). Kresťanstvo naproti tomu za cestu k duševnej vyrovnanosti považuje boj proti hriechnym telesným žiadostiam s cieľom ich vykoreňovania z duše. Kynický postoj nám v niečom pripomína Epikurov negatívny hedonizmus, ktorý za slasť považuje neprítomnosť duševnej a telesnej bolesti a väčšmi si cení slasť statickú a duševnú ako slasť dynamickú a telesnú.

² O Zenonovom odmietaní takéhoto správania porovnaj *D.L. VII, 3*.

8. Kynický kozmopolitizmus nie je chápaný geograficky, ale skôr ako ríša spoločne zdieľaných „hodnôt“. Neskorší vývoj v helenistickom a rímskom období.

Náš výklad ukončíme náčrtom kynického konceptu kozmopolitizmu. K idei svetoobčianstva sa hlási Diogenes, keď na otázku, odkiaľ je, odpovedá, že je svetoobčan (*κοσμοπολίτης*) (D.L. VI 63). Vyvstáva pred nami otázka, v akom význame chápali kynici svoje svetoobčianstvo. Aj tu sa ukazuje, že akýmsi prvotným podnetom pre sformulovanie idey kozmopolitizmu bola snaha dištancovať sa od „konvenčného“ spôsobu života v jednej *πόλις*, teda akýsi protest, výzva, či spochybnenie existujúcich konvencií viažucich sa na jedno občianske spoločenstvo. Diogenes totiž zdôvodňuje svoj výsmech oceňovania urodzeného pôvodu a slávy ako okázalých príkras neresti poukázaním na to, že jediným správnym štátom (*πολιτεία*) je ten, ktorý je v kozme (D.L. VI 72). Je veľmi pravdepodobné, že kynici túto spoločnú „kozmičnú“ obec ešte nechápali ani ako geograficky veľmi široko vymedzený obývatel'ný priestor (*οἰκουμένη*), ktorý sa objavil až v helenizme po výbojoch Alexandra Veľkého, ale ani ako „obec múdrych“, ktorí participujú na svetovom *Logu*, ktorý sa stáva základným fundamentom stoického svetoobčianstva.¹ Pre takéto „stoické“ chápanie kozmopolitizmu totiž v kynizme chýba jednak fyzika vysvetľujúca kozmos ako dianie fundované *Logom*, jednak napojenie tejto fyziky na etiku, ktoré umožňuje stoikom „pozitívne“ naplniť obsah (už kynického) hesla *κατὰ φύσιν ζῆν*.² Skôr sa ukazuje, že kynici chápali svoje svetoobčianstvo ako príslušnosť všetkých múdrych k akejsi ríši spoločne zdieľaných typicky „kynických“ hodnôt: Krates vraj takto odpovedal Alexandrovi, ktorý sa ho pýtal, či si praje, aby bolo jeho mesto Téby znovu vystavané: A načo je to potrebné? Zas ho totiž možno iný Alexander rozborí. Jeho otčinou – pokračuje doxograf – je vraj život bez slávy (*ἀδοξία*) a chudoba (*πενία*), ktoré sú žiadnou nepriazňou osudu nedobytné (*ἀνάλωτα τῇ τύχῃ*) a že je spoluobčanom Dio-

¹ Porovnaj napr. SVF III 368, kde sa hovorí, že najlepšie ústavy (*ἄρισται πολιτεiai*), vlády ani panovania nemožno nájsť medzi nerozumnými (*ἐν τοῖς ἀλόγοις*).

² Pozri výklad vyššie.

gena, ktorý je bezpečný pred úkladmi závesti (*ἀνεπιβούλευτος φόβος*) (D.L. VI 93).

Napriek tomu, že kynici 4. str. pred Kr. svetoobčianstvo ako geografický priestor ešte nedefinovali, v neskoršom helenistickom a rímskom období, keď sa vplyvom geografických výbojov Filipa II. a Alexandra Macedónskeho takýto helenistický „globalizovaný“ priestor skutočne objavil,¹ dokázali jeho výhody výdatne využívať pre šírenie svojho učenia. Spomeňme len tzv. druhú sofistiku v 2. str. po Kr., ktorú môžeme považovať za mohutný kynický prúd cisárskeho obdobia, s jej potulnými prednášateľmi populárnych epideiktických (odborných, tematických) prednášok. Takýchto potulných učiteľov bolo v obrovskom helenistickom a rímskom geografickom priestore veľmi veľa, niekedy sa k nim dokonca voľne pridružuje aj Ježiš Nazaretský. Možno aj jeho monumentálna postava je spojovacím článkom antického kynizmu a súčasnosti.

LITERATÚRA:

- ARISTOTELES (1996): *Etika Níkomachova*. Preložil A. Kříž, Rezek.
ARISTOTELES (1988): *Politika*. Preložil J. Špaňár. Bratislava, Pravda.
ALGRA, K., BARNES, J., MANSFELD, J., SCHOFIELD, M., eds. (1999): *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*. Cambridge University Press.
CAIZZI, F. (1966): *Antisthenis Fragmenta*, Milan.
DIOGENES LAERTIUS (1983): *Lives of Eminent Philosophers I-II*. Translated. R. D. Hicks, The Loeb Classical Library, Harvard University Press.
DÍOGENES LAERTIOS (1995): *Životy, názory a výroky proslulých filosofů*. Prel. A. Kolář, Pelhřimov.

¹ M. Porubjak o helenizme výstižne hovorí: „...situácia sa začína meniť spolu s výbojmi **Alexandra Macedónskeho** a nasledujúcou expanziou Ríma. Zjednodušená gréčtina – *koiné* sa stáva univerzálnym jazykom na veľkom území. Nastáva dlhé obdobie čulej výmeny nielen tovarov, ale aj myšlienok a náboženstiev – **doba helenistická** ...“ (Porubjak, 2000, s. 12).

- GIANNANTONI, G. (1990): *Socratis et Socraticorum reliquiae*. 4 vols., Elenchos 18, Naples.
- GUTHRIE, W.K.C. (1969): *A History of Greek Philosophy III*. Cambridge University Press.
- GLARE, P. G. W. (1982): *Oxford Latin Dictionary*. Oxford, Clarendon Press.
- LIDDELL, H. G., SCOTT, R., JONES, H., S. (1969): *Greek-English Lexicon*. Oxford, Clarendon Press (skratka LSJ).
- KRÁTKY SLOVNÍK SLOVENSKEHO JAZYKA (1997). Kolektív autorov. Bratislava, Veda 1997.
- LONG, A.A. (1974): *Hellenistic Philosophy*. London, Gerald Duckworth.
- LONG, A. A., SEDLEY, D. N. (1987): *The Hellenistic Philosophers I-II*. Cambridge University Press.
- ΣΚΟΤΡΕΡΟΠΟΤΛΟΣ, ed. (1998): *Οι αρχαίοι κινικοί. Αθήνα*.
- PORUBJAK, M. (2000): „Duch gnózy – chápanie duchovnosti v helenistickej gnóze.“ In: *Osobnosť človeka v jej duchovnej dimenzii*. Acta philosophica Tyrnaviensia 5. Trnava, Katedra filozofie FH TU, ss. 11-31.
- PORUBJAK, M. (2004): „Hestia.“ In: *Diet'a v ohrození XII*. Bratislava, Výskumný ústav detskej psychológie a patopsychológie (ISBN 80-967423-7-X, CD verzia zborníka z konferencie).
- RIST, M. J. (1998): *Stoická filosofie*. Praha, Oikúmené.
- SEXTUS EMPIRICUS II (1983): *Against the Logicians*. Translated R. G. Bury, The Loeb Classical Library, Harvard University Press.
- SEXTUS EMPIRICUS III (1987): *Against the Physicists. Against the Ethicists*, Translated R. G. Bury, The Loeb Classical Library, Harvard University Press.
- SLOVNÍK ANTICKÉ KULTURY (1974): Kolektív autorov. Praha, Svoboda.
- STOICORUM VETERUM FRAGMENTA I-IV (1921-1923): Collegit IOANNES AB ARNIM, Lipsiae in aedibus B. G. Teubneri (skratka SVF).
- URBANCOVÁ, E. (2002): *Cnosť v tóge. Pojem virtus vo filozofii M. Tullia Cicerona*. Prešov. Filozofická fakulta Prešovskej univerzity.

ZEYL, J., ed. (1997): *Encyclopedia of Classical Philosophy*.
Greenwood Press.
ZLOMKY STARÝCH STOIKOV (1983). Prel. M. OKÁL. Bratislava,
Pravda.

CIEĽ DOBRA A CICERONOVO HĽADANIE PRAVDY

Elena Urbancová

Vo filozofických záujmoch M. Tullia Cicerona zaujíma etická problematika ústredné miesto. U Rimana, vnímavého na podnety čerpané z vlastnej kultúrnej tradície, ktorá mu poskytla prvé poučenie o tom, že morálne problémy sú základné, a navyše mysliteľ'a, ktorý sa neraz odvoláva na sokratovskú tradíciu myslenia,¹ nie je uprednostňovanie morálnej problematiky nijakým prekvapením. V Ciceronovom vysvetľovaní, prečo má etika privilegované postavenie pred ostatnými oblasťami poznania, dominujú dva motívy, a obidva môžeme označiť prívlastkom sokratovské. Prvý súvisí s možnosťami nášho poznania prírodného sveta: Sokrates, ktorý podľa známeho Ciceronovho obrazu ako prvý nechal filozofiu zostúpiť z neba na zem a prinútil ju vstúpiť do miest a do ľudských príbytkov,² sa zrieka skúmania prírodných otázok, aby svoj záujem sústredil výlučne na človeka, pretože si myslí, že prírodné skúmania prekračujú možnosti ľudského chápania a nemá nijaký význam sa nimi zaoberať, lebo človeka a jeho života sa vôbec netýkajú. Na začiatku Ciceronovho spisu *O štáte*, keď sa Scipio v diskusii so svojím spoločníkom zmieni o pozorovaní nebeských javov, vkladá autor Scipionovi do úst skeptické súdy o márnosti skúmania prírody a o nevyhnutnosti zdržať sa v tejto oblasti akýchkoľvek dogmatických tvrdení.³ – Zatiaľ čo pre moderného človeka sú poznatky prírodných vied synonymom exaktného poznania, Cicero si myslí – a v tom je asi najväčší rozdiel oproti našej dôvere v možnosti prírodo-

¹ Pozri Cicero, *Off.*, I, 1, 2: „i ja ako oni (peripatetici) sa chcem počítať medzi nasledovníkov Sokrata a Platóna.“

² Pozri Cicero, *Tusc.*, V, 4, 10: „Socrates autem primus philosophiam devocavit de caelo et in urbibus conlocavit et in domus etiam introduxit et coegit de vita et moribus rebusque bonis et malis quaerere.“ Na sokratovský zlom, t. j. opustenie prírodnej filozofie v prospech dialektiky a etiky, upozorňuje Cicero na početných miestach. Cf. *Tusc.*, III, 4, 8; *Fin.*, V, 29, 87; *Rep.*, I, 10, 16; *Acad.*, II, 39, 123.

³ Cicero, *Rep.*, I, 10, 15.

vedného poznania –, že skúmanie prírodného sveta môže priniesť len aproximatívne poznanie, a túto svoju skepsu neskôr sám v spise *Academica* vyjadrí slovami: „Všetky tieto veci sú skryté, Lucullus, a zahalené do hustej tmy.“¹

Druhým motívom je chápanie filozofie ako umenia žiť. Tu je kardinálnou otázkou otázka dobra a zla a ich *fines*, ktorej venoval Cicero osobitnú pozornosť. V spise *O najvyššom dobre a zle*, ktorý celý zasvätil tejto téme, neváha dokonca tvrdiť, že otázka najvyššieho dobra (*summum bonum*) je najdôležitejšia zo všetkých filozofických otázok,² a to s týmto zdôvodnením: nevedomosť a omyl má v ostatných oblastiach dôsledky, ktoré sa obmedzujú len na danú oblasť, ale ak nevieme, čo je najvyššie dobro a jeho opak, nevieme ani, ako máme žiť. Bez jasného poznania, čo je cieľom dobra, je dobrý život nemysliteľný, a hľadanie správnej, pravdivej odpovede na túto otázku je tým pravým poslaním filozofa.

Hľadanie pravdy v otázke cieľa (*telos*; *finis*) dobra však nie je o nič jednoduchšia ani ľahšia úloha ako hľadanie pravdy v ktorejkoľvek inej filozofickej otázke, akú si kedy filozofi položili, čoho jasným dôkazom je značná nezhoda medzi rozličnými filozofmi a filozofickými školami, ktorí sa o to usilovali. – Rečnícka otázka, ktorú si autor v súvislosti s touto nezhodou kladie, totiž či vôbec jestvuje nejaký problém, na ktorý by sa názory tých najvýznamnejších filozofov rozchádzali ešte väčšmi,³ nie je samoučelnou rečníckou figúrou: evokácia tejto nezhody v Ciceronovej morálnej doxografii je pre autora dôležitým nástrojom pri hľadaní správnej odpovede na nastolené otázky. Cieľom tejto štúdie je ukázať, ako tento nástroj Cicero používa, a to práve pri hľadaní odpovede na otázku, ktorú označil za základnú otázku celej filozofie. Ako ukážku na demonštráciu tohto Ciceronovho postupu sme si zvolili neveľkú pasáž z dialógu *Academica*; jej rozborom chceme ukázať, že zaznamenanie rozličných mienok filozofov tu nie je len jednoduchou enumeráciou

¹ Cicero, *Acad.*, II, 39, 122: „Latent ista omnia, Luculle, crassis occultata et circumfusa tenebris...“

² Cicero, *Fin.*, V, 6, 15: „Hoc enim constituto in philosophia constituta sunt omnia.“

³ Cicero, *Acad.*, II, 42, 129: „Qua de re est igitur inter summos viros maior dissensio?“

a neslúži iba na konštatovanie nezhody; je nástrojom slúžiacim na kritiku dogmatizmu a na jeho prekonanie v záujme takého riešenia nastoleného problému, ktoré je čo najbližšie pravde (*simillimum veri*).

V danej pasáži (*Acad.*, II, 42, 129-141) Cicero dokazuje Lucullovi,¹ aké ťažké je vybrať si spomedzi početných riešení, ktoré navrhujú v otázke najvyššieho dobra a zla jednotliví filozofi. Výklad je možné rozčleniť na tri časti: najskôr ide o prezentáciu rozličných mienok na cieľ dobra (*ibid.*, II, 42, 129-131); potom nasleduje pasáž venovaná Antiochovi z Askalónu, o ktorom Cicero uvádza, že sa nazýval akademikom, ale mal veľmi blízko k stoikom,² a vehementne tu dokazuje, že stanovisko Antiocha z Askalónu je v skutočnosti v rozpore so stanoviskom stoikov a prečo je to tak (*ibid.*, II, 43, 132-134); napokon ide o druhú prezentáciu teleologického problému (*ibid.*, II, 44, 135-141), ktorá vedie k tvrdeniu, že stoická *honestas*³ je s najväčšou prav-

¹ Lucullus, spoločník Antiocha z Askalónu, vystupuje v prvej verzii Ciceronovej štúdie o akademickom skepticizme, známej pod názvom *Academica priora*, ako obhajca Antiochovej filozofie. V druhej verzii, uvádzanej pod názvom *Academica posteriora*, sa aktéri filozofickej debaty zmenili: v úlohe tlmočníka Antiochovej filozofie Luculla nahradil Varro. Cicero v liste svojmu priateľovi Atticovi (*Cicero, Att.*, XIII, 12, 5) uvádza, že Lucullus nebol *philologus*, na základe čoho sa dá usudzovať, že Lucullus, hoci bol veľmi vzdelaný a mal hlboký záujem o grécku kultúru, osobitne o filozofiu, nedisponoval odbornosťou profesionálneho filozofa. Pozri Barnes, 1989, s. 60.

² Cicero, *Acad.*, II, 43, 132: „qui appellabatur Academicus, erat quidem, si perpaucamutavisset, germanissimus Stoicus.“ – Zdá sa, že touto vetou neurobil Cicero svojmu učiteľovi dobrú službu, lebo táto veta sa objavuje hľadám vo všetkých prácach venovaných Antiochovi a veľmi prispela k upevneniu obrazu Antiocha z Askalónu ako filozofa, ktorý zradil Akadémiu a pridral sa k stoikom. A. A. Long vo svojej monografii o helenistickej filozofii uvádza, že hoci kontext Ciceronovho obvinenia, že Antiochos nešiel v stopách svojich predchodcov, „je polemický ... , história dáva do značnej miery za pravdu Ciceronovi“ (Long, 2003, s. 272). Je však zaujímavé, že Cicero na adresu Antiocha ako filozofa vysloví neraz slová uznania a neskrýva ani svoje priateľské city k nemu ako k človeku, a to aj v spise *Academica*. Cf.: *Acad.*, II, 35, 113: „Antiochus in primis, qui me valde movet, vel quod amavi hominem, sicut ille me, vel quod ita iudico politissimum et acutissimum omnium nostrae memoriae philosophorum.“

³ Termín *honestas*, „čestnosť“, ako aj adjektívum *honestus*, „čestný“, od ktorého je slovo *honestas* odvodené, je spolu s *honestum*, „čestné, cnostné konanie“ ústredným termínom Ciceronovej morálnej filozofie. Predstavuje kvalitu toho, kto vo svojom

depodobnosťou to správne určenie najvyššieho dobra. Venujme sa teraz osobitne každej z týchto častí.

Prvá časť (*ibid.*, II, 42, 129-131) má za cieľ vrhnúť svetlo na rozmanitosť učení, ktoré všetky, a s rovnakou istotou, prinášajú svoju koncepciu najvyššieho dobra. Cicero sa tu obmedzuje na holý výpočet, bez toho, aby posudzoval jednotlivé definície alebo k nim zaujímal nejaký hodnotiaci postoj. Uplatňuje sa tu historický prístup: filozofi sú rozdelení na dve veľké skupiny; prvú tvoria tí, ktorí už upadli do zabudnutia a ich učenia nemajú žiadnych stúpcov – spomínajú sa tu mená ako Herillos, Parmenides, Zenón z Eley, Eukleides z Megár a jeho škola, Menedemos z Eretrie a jeho škola; druhú skupinu tvoria tí, ktorých učenie je stále živé a ktorí si zachovali svoj vplyv prostredníctvom svojich početných nasledovníkov. V skupine filozofov, ktorých učenie je stále živé, Cicero rozlišuje na jednej strane tých, pre ktorých je východiskom Platón – buď jeho učenie ďalej rozvíjajú, alebo sa k nemu naopak stavajú odmietavo –, a na druhej strane tých, ktorí hlásajú etický skepticizmus. Cicero tu má na mysli pyrrhónovcov, ktorí zastávajú názor, že veci sú pre nás nepoznatelné, a preto nie je možné ani vybrať si medzi pravdivými alebo nepravdivými etickými učeniami. Z toho vyvodzujú, že cieľom etiky je *ataraxia*, duševný pokoj.

Keď zhrnieme všetky uvádzané definície najvyššieho dobra a priradíme k nim jednotlivé mená, dostaneme takéto rozdelenie:

1. Najvyššie dobro spočíva jedine v slasti (*voluptas*); tento cieľ uznávali dávnejšie kyrénski filozofi na čele s Aristippom a v novších časoch Epikuros a jeho žiaci.

živote praktizuje *virtus*, „cnosť“. Je to teda *virtus actiosa* čiže činná cnosť, v stoickom chápaní *telos* dobrého života. Termínom *honestum* preložil Cicero grécke *kalon*, čím Gréci označovali to, čo sa páči, čo vzbudzuje uznanie. Preto sa *honestum* niekedy prekladá spojením „mravná krása“. S ohľadom na slovenskú i českú prekladateľskú tradíciu dávam prednosť prekladu „čestné konanie“: ide o cnostné konanie, ktoré človeka ctí, robí mu česť (*honor*). Cf. Ernout, A. – Maillet, A., 1959, heslo *virtus* a *honestas*. K obsahu pojmu pozri Urbancová, 2002, s. 52 n.

2. Cieľom je slasť v spojení s česťnosťou (*voluptas a honestas*); takýto náhľad zasťáva Kallifón.¹

3. Cieľ spočíva v neprítomnosti každej strasťi (*vacare omni molestia*); to je stanovisko peripatetika Hieronyma.

4. Cieľ spočíva v neprítomnosti každej strasťi spolu s *honestas*; takýto kombinovaný cieľ stanovil Diodoros, a tak ako Hieronymos, aj on bol peripatetik.

5. Žiť česťne a zároveň užívať všetko, čo uspokojuje prirodzené potreby človeka (*honeste vivere fruentem rebus is quas primas homini natura conciliet*); to je zásada, ktorú pokladali za cieľ dobrého života filozofi starej Akadémie, ako aj Aristoteles a jeho stúpengi.

6. Za cieľ „užívať všetko, k čomu človek inklinuje od prírody“ sa postavil aj Karneades; podľa Cicerona to však nie je pozitívny Karneadov názor, lebo na jeho adresu dodáva, že to neurobil preto, že by s tým sám súhlasil, ale preto, aby oponoval stoikom (*non quo probaret, sed ut opponeret Stoicis*).

7. Cieľom je jedine žiť česťne (*honeste vivere*); takýto náhľad zasťával Zenón, zakladateľ Stoy a hlavný predstaviteľ tejto školy.

Táto evokácia obrazu rozhádaného hufu filozofov, z ktorých každý hovorí o cieľi dobrého života niečo iné, vyvoláva dojem, ako keby nemali jeden s druhým nič spoločné. Napriek značnému nesúladu však toto rozdelenie spája všetkých spomínaných filozofov a ich morálne učenia so Sokratom, Platónom a starou Akadémiou. Výnimkou nie je dokonca ani Epikuros: Cicero ho tu uvádza ako zástupcu hedonistickej morálky, o ktorej sa tu hovorí, že jej iniciátor bol Aristippos, menovite označený za Sokratovho žiaka. Napohľad prekvapujúce je len to, že Sokrates ani Platón sa tu ako pôvodcovia nejakej konkrétnej definície najvyššieho dobra nespomínajú. V Ciceronovom diele však takéto zmienky rozhodne nechýbajú; nájdeme v ňom viacero iných miest,

¹ O príslušnosti tohto filozofa k nejakej filozofickej škole ani o jeho učení toho veľa nevieme. Cicero ho tu i na iných miestach (*Fin.*, II, 6, 19; II, 11, 34; *Fin.*, V, 8, 21; *Tusc.*, V, 30, 85) v súvislosti s určením najvyššieho dobra vždy uvádza osobitne, nezaraďuje ho do jednej skupiny s ostatnými stúpengami teórie zmiešaného cieľa. Z jeho určenia najvyššieho dobra možno usudzovať, že vychádzal z epikurovského učenia, ale odklonil sa od neho, lebo ako uvádza Cicero, „rozpor medzi cnosťou a rozkošou chcel riešiť ich spojením“ (*Cicero, Off.*, III, 33, 119).

kde je spätosť morálnej filozofie so Sokratom vyjadrená celkom explicitne. Na porovnanie s analyzovanou pasážou zo spisu *Academica* spomeňme aspoň jeden príklad, a to dejinnofilozofický exkurz v úvode tretej knihy Ciceronovho diela *O rečníkovi*, kde sa celá morálna filozofia odvodzuje od Sokrata a ktorý je takmer totožný s predchádzajúcim: o Sokratovej filozofii sa tu hovorí ako o semene, z ktorého vzkličili rozličné rozhádané, inak zamerané, ba aj celkom protikladné školy, pričom všetci títo filozofi, ako uvádza Cicero, sa chceli nazývať sokratovcami, a boli dokonca presvedčení, že nimi skutočne sú.¹

Klasifikácia názorov na určenie najvyššieho dobra, s ktorou tu Cicero operuje, sa spája s menom Karneada, scholarchu novej Akadémie, ktorý viac ako sto rokov pred Ciceronom, keď boli rozpory medzi filozofmi v otázke cieľa dobra nanajvyš živé, urobil inventarizáciu týchto mienok.² Explicitnú zmienku o tomto Karneadovom delení (*Carneadia divisio*) nájdeme v spise *O najvyššom dobre a zle*,³ kde sa tiež dočítame, že Karneades bol na takúto úlohu nanajvyš povolaný: poznal vraj všetky doterajšie názory filozofov na tento problém a vedel tiež, koľko ich vôbec môže byť. Karneades podľa Ciceronovho vyjadrenia tvrdil, že všetci autori týchto napohľad odlišných učení sa snažia stanoviť múdrosti ako vede o správnom živote nejaké východisko, ktoré je mimo nej – nejestvuje predsa vedenie, ktoré by vychádzalo sama zo seba –, a takmer jednohlasne prijímajú ideu, že konečný cieľ tejto múdrosti musí byť prispôsobený ľudskej prirodzenosti a ako taký musí byť sám motorom snahy o dosiahnutie toho, k čomu duša inklinuje od narodenia. Podľa neho rozdiely vyplývajú len z toho, ako sa definujú tieto prvotné prirodzené sklony.⁴

Keď takto Karneades zredukoval celý problém konečného cieľa dobra na nezhodu týkajúcu sa prvotných sklonov daných od prírody, rozdelil všetkých filozofov s ohľadom na ich chápanie tohto prvotné-

¹ Cicero, *De orat.*, III, 17, 62 nn.

² Pozri Lévy, 1992, s. 353-360; Michel, 1968, s. 113-120.

³ Cicero, *Fin.*, V, 6, 16: „Carneadia nobis adhibenda divisio est, qua noster Antiochus libenter uti solet.“

⁴ Cicero, *Fin.*, V, 7, 19: „Ita fit, ut quanta differentia est in principiis naturalibus, tanta sit in finibus bonorum malorumque dissimilitudo.“

ho prirodzeného inštinktu na tri skupiny: podľa jedných je prvotnou snahou dosiahnuť slasť (*voluptas*); podľa druhých nepociťovať žiadnu bolesť (*vacuitas doloris*) a tretí pokladajú za východisko to, čo nazývajú „prvé veci podľa prirodzenosti“ (*ta próta kata fysin; prima secundum naturam*).¹

Otázka, či išlo naozaj o zhodu, či filozofi, ktorých stanoviská Karneades študoval, skutočne prijímali takmer jednomyselne ideu, že najvyššie dobro nie je nič iné ako snaha uspokojiť sklony, ktoré človek dostal pri svojom narodení od prírody, je už iný problém. K nemu len toľko, že dnes sa pokladá za dostatočne preukázané, že teória *oikeiósisis*, inštinktívnej snahy človeka dosiahnuť to, čo je dobré pre jeho prirodzenosť, nejestvovala ani v starej Akadémii, ani u peripatetikov a že je to s najväčšou pravdepodobnosťou pôvodná stoická teória. U rozličných filozofov pred stoikmi sa síce dajú nájsť prvky, ktoré možno pokladať za stavebné kamene budúcej teórie *oikeiósisis*, ale chýba im systémovosť a koherencia, akú nadobudli až u stoikov.² Teda zhoda, ktorú konštatoval Karneades, bola odvodená *a posteriori*. Ale jeho klasifikácia všetkých doterajších názorov na otázku cieľa dobra sa v helenistickej filozofii úspešne presadila, čoho dôkazom sú početné doxografické správy a dejinofilozofické exkurzy u rozličných autorov vrátane Cicerona.³ Ten ju vo svojich prácach používa na rozličné ciele; v analyzovanej pasáži mu na prvom mieste

¹ Cicero, *Fin.*, V, 6, 17; V, 7, 18.

² Veľa vedcov sa pokúšalo nájsť v učení starej Akadémie, ako aj v Aristotelovom diele a v diele jeho pokračovateľov prítomnosť alebo aspoň stopy teórie *oikeiósisis*. Na teórie všetkých tých, ktorí sa pokúšali dokázať, že nielen pojem *oikeiósisis*, ale celá filozofia „vecí, ktoré sú podľa prirodzenosti“, boli vypracované v peripatetickej škole, odpovedal M. Pohlenz v štyridsiatych rokoch minulého storočia vo svojom diele *Grundfragen der stoischen Philosophie*, kde dokazuje, že tento objav treba pripísať stoikom (Pohlenz, 1940, s. 1-47.) Túto tézu, ktorá bola odvtedy potvrdená štúdiami mnohých ďalších vedcov, dnes akceptuje väčšina odborníkov na helenistickú filozofiu.

³ Bohatý materiál k tomu poskytuje hlavne doxografická práca M. Giustu, ktorý svojou rozsiahlou zbierkou s názvom *I dossografi di etica* (Turín, 1. diel 1964, 2. diel 1967) ponúkol odborníkom na antickú etiku prácu porovnateľnú s tým, čo urobil pre predsokratovskú prírodnú filozofiu H. Diels.

slúži na to, aby ukázal, že je priam nemožné za daného *status quaestionis* vybrať si to správne etické učenie.

Zoči-voči toľkej rozmanitosti určení najvyššieho dobra zdravý rozum tápe, zatiaľ čo skeptický duch nabáda k zdržanlivosti v úsudku, tak ako to robili pyrrhónovci, ktorí si zakladali na presvedčení, že žiadny systém nemožno uprednostniť pred inými. Cicero však medzi stúpcov takéhoto krajne skeptického postoja nepatrí, nesúhlasí s tým, že všetky systémy možno stavať na jednu úroveň, a z toho pre neho vyplýva, že si treba spomedzi nich vybrať. Rovnako nevyhnutné je zvažovať aj dôsledky tej-ktorej konkrétnej voľby: nasledovať kohokoľvek len tak naslepo sa dá ospravedlniť azda len u človeka s nevzdelanou myslou, no vonkoncom to nie je postup hodný filozofa.

Cicero teda na otázku, či nie je lepšie nepridať sa k žiadnej z týchto filozofií, dáva zápornú odpoveď a vyslovuje sa za voľbu. Prirodzene, voľba nepadne ani na hedonistické chápanie *finis*, ani na pyrrhónovskú ataraxiu, ale na stoikov. Príklon k stoickému riešeniu otázky, čo je najvyššie dobro, však nie je bezvýhradný, formuluje ho veľmi zdržanlivo: *cupio sequi Stoicos*, „chcem nasledovať v tejto veci stoikov“.¹ Namiesto definitívnej voľby vysloví len to, s čím sympatizuje, nič viac. Odopiera dať súhlas, ktorý by bol posledným slovom pravdy, a to nie preto, že by sa chcel dištancovať od stoikov, ale len od ich nároku práve na takúto definitívnu pravdu. Nechce byť dogmatikom: dogmatikov nezaujímajú rozmanité názory, neruší ich rozpornosť vlastných teórií, tvrdia si každý svoju pravdu, ako keby raz a navždy skoncovali so všetkou neistotou. Naproti tomu ten, kto má za vzor Sokrata, Platóna či Karneada, sa neuspokojuje s tým, čo vie, ale stále pokračuje v hľadaní v záujme pravdy. Táto *cupiditas veri videndi*, „túžba odhaliť pravdu“,² ktorá sa nikdy nezastavuje pri dosiahnutom poznaní, nie je výrazom neschopnosti dospieť k istým poznatkom, ale vyžaduje si ju sama podstata pravdy: pravda je pravdou len vtedy, keď neobsahuje protirečenia a omyly.

¹ Cicero, *Acad.*, II, 43, 132.

² Tento výraz nájdeme vo *Fin.*, II, 14, 46. U Cicerona sa vyskytuje vo viacerých významovo totožných podobách, napr. *Acad.*, II, 20, 65; *Nat. deorum*, I, 5, 11 a i.

A akoby chcel podprieť svoje presvedčenie, že v línii myslenia vyznačenej spomínanými menami nemá dogmatizmus miesto, nasleduje pasáž, v ktorej sa Cicero stavia do úlohy skeptika a z tejto pozície vedie útok proti Antiochovi z Askalónu, svojmu vlastnému učiteľovi z mladých liet. Prípad Antiochos je známy: z dejín filozofie vieme, že sa odvolával tak na platónsku, ako aj na peripatetickú tradíciu, ale s dialektickou metódou svojich predchodcov, ku ktorým sa hlásil ako k svojim učiteľom, narábal tak, aby dokázal, že v platónskej škole nikdy nedošlo k žiadnemu zlomu či k odklonu, v snahe minimalizovať rozdiely medzi myslením platónskej školy na jednej strane a myslením Aristotela a stoikov na druhej strane. Na základe Ciceronovho spisu *Academica* vieme, že Filón z Larissy a jeho žiak Antiochos sa prudko napádali: učiteľ obviňoval žiaka, že pod plášťom návratu k pôvodnému učeniu prešiel k stoicismu, a žiak na adresu svojho učiteľa opakovane zdôrazňoval, že učiteľ prekrúca históriu platónskej školy.¹ V spise *Academica posteriora* Varro, tlmočník Antiochovho stanoviska, hovorí, že Zenón chcel Platónovo učenie len poopraviť (*corrigere conatus est disciplinam*),² čím posúva rozdiely medzi nimi do roviny drobných, nevýznamných úprav (*correctiones*), v dôsledku čoho potom môže Antiochos tvrdiť, že stará Akadémia, peripatetici i stoici zastávajú v otázke najvyššieho dobra to isté stanovisko.

Antiochova snaha zredukovať rozdiely v učení spomínaných škôl na nevýznamné posuny je vskutku dvojznačná. Vzhľadom na to sa potom Ciceronova kritika Antiochovho postoja javí ako prirodzená

¹ Pozri Cicero, *Acad.*, II, 4, 11-12; II, 6, 18; II, 22, 69-71. Keď Antiochos z Askalónu upustil od skeptickej metódy svojich predchodcov v prospech filozofie, v ktorej bude môcť zjednotiť Platóna, Aristotela i stoikov, stali sa pre neho skeptickí akademickí filozofi, počnúc Arkesilaom a končiac Filónom z Larissy, prekážkou na ceste k vypracovaniu učenia založeného na takomto širokom konsenze medzi stúpecami a dedičmi starej Akadémie. Keď sa potom Filón z Larissy pokúšal zmierniť skepticizmus svojich predchodcov a vyhlásil, že on ostáva verný Sokratovi a Platónovi, Antiocha tým vôbec neuspokojil, naopak. Antiochos, ktorý bol v tom čase v spoločnosti Luculla v Alexandrii, bol tým natoľko pobúrený, že Filónovi na to odpovedal rozpravou *Sosus*, kde dokazuje, že akýkoľvek pokus so strany skeptikov nadväzovať na zakladateľa školy je podvod. Pozri Barnes, 1989, s. 70-78.

² Cicero, *Acad.*, I, 9, 33-35; I, 11, 40.

a opodstatnená reakcia na túto dvojznačnosť: Cicero sa podujíma upozorniť na ňu a tak ukázať v plnom svetle, že medzi stoikmi a starou Akadémiou nejde o žiadne drobné odchýlky, ale o skutočné rozdiely. A ak je to tak, potom filozof nemôže byť akademikom a zároveň sa hlásiť aj k stoikom; môže byť len jedným, alebo druhým (*aut Stoicus constituitur sapiens, aut veteris Academiae*).¹ Preto zameriava pozornosť na niektoré kanonické stoické idey, napríklad že všetky morálne chyby sú si rovné, že cnosť je absolútne sebestačná, že v duši mudrca vládne dokonalý pokoj. – Keby tieto idey nejaký stoik opustil, prestal by byť stoikom, ale stúpencom Platónovej filozofie i aristotelovcom sú predsa úplne cudzie, zdôrazňuje Cicero, tak ako je im tiež úplne cudzia rigidita, s akou stoici hlásia svoje povestné paradoxné idey (*mirabilia paradoxa*). Svedectvo o protirečivosti vlastného myslenia vydáva napokon sám Antiochos, dodáva Cicero, lebo na jednej strane vyhlasuje, že je so Zenónom zajedno, a pritom zavádza rozdiel medzi blaženým životom (*vita beata*), pre ktorý je jedinou dostačujúcou podmienkou cnosť, a dokonale blaženým životom (*vita beatissima*), pre ktorý sú nevyhnutné aj telesné dobrá (*bona corporis*), a aby sme ho dosiahli, nezaobídeme sa bez pomoci šťasteny.² – Pohľad na človeka a jeho mravnosť, v ktorom má príliš veľký význam náhoda, Fortuna, teda niečo, čo človek nemôže mať nikdy plne v svojej moci, je podľa Cicerona zmäknutý a slabošský a taký je aj jeho nositeľ: keď si vypomôžeme parafrázou Nietzscheho slov, je to tvor príliš, príliš ľudský (*homuncio*) a má veľmi ďaleko od stoického mudrca, ktorý chce byť podobný bohu.³

Človek hľadajúci pravdu sa s takýmito rozpormi v učení, ako je to v prípade Antiocha, sotva môže zmieriť, nehovoriac o tom, keď ide o

¹ Cicero, *Acad.*, II, 43, 132.

² Táto dôležitá téma etickej teórie Antiocha z Askalónu sa spomína v Ciceronovom diele na viacerých miestach: *Fin.*, V, 24, 71; V, 27, 81; *Tusc.*, V, 8, 22. Cicero má od tejto idey zreteľný odstup: teórie, ktoré poskytujú priveľký priestor Náhode, a to nie je podľa Cicerona len Antiochova teória, ale aj teórie peripatetikov, oslabujú morálny habitus; človek v nich nemôže mať sám seba plne v svojej moci, a správne konanie je podľa Cicerona mravné len vtedy, keď závisí od nás, keď si ho dobrovoľne zvolíme.

³ Cicero, *Acad.*, II, 43, 134: „Deus ille qui nihil censuit deesse virtuti, homuncio hic, qui multa putat praeter virtutem homini partim cara esse, partim etiam necessaria.“

stúpenca Akadémie, ktorý by mal ctíť dialektickú metódu. A tak Cicero nielenže kritizuje Antiochove tézy, ale upiera mu aj právo odvolávať sa na učenie starej Akadémie. Aby nebolo ani najmenších pochyb, že u stoikov a akademikov nemožno o nejakej doktrinálnej zhode vážne vôbec hovoriť, Cicero vkladá do diskurzu zábavnú historku, v ktorej vystupuje Karneades v čase, keď ako člen gréckej delegácie spolu so stoikom Diogenom navštívil Rím,¹ a Riman Albinus, ktorý bol vtedy prétorom. Zatiaľ čo Karneades čakal na vypočutie v senáte, obrátil sa na neho Albinus zo žartu s týmito slovami: „Keďže nie som mudrc, nie som potom podľa teba ani prétor. A Rím nie je mesto a nie sú tu ani žiadni občania.“ Na to Karneades odpovedá, že on si nič také nemyslí, že to je mienka jeho kolegu stoika. – Je nad všetku pochybnosť, že akademikovi ani peripatetikovi, ku ktorým sa hlási Antiochos ako k svojim predchodcom, by ani nezišlo na um spochybňovať skutočnosť, že Albinus je prétor, že Rím je mesto a že jeho obyvatelia sú rímski občania. Zmysel historky je jasný: stoikov sotva možno pokladať za filozofov, o ktorých by sa dalo tvrdiť, že rozvíjajú tradíciu založenú Sokratom a Platónom. – Podobnosť s metódou, ktorú s obľubou praktizovali filozofi v akadémii, sa tu nedá nevidieť. Cicero sa tu snaží poraziť protivníka jeho vlastnými zbraňami: poukázať na rozpory v učení, a tak dokázať, že keď budeme dôsledne vychádzať z premís učenia, dospejeme len k nezmyselným záverom.

¹ Ide o povestnú grécku delegáciu, ktorú vyslali Aténčania roku 155 pred n. l. do Ríma, aby dosiahli zmiernenie veľkej pokuty, ktorá im bola vyrubená za vyplienenie mesta Oropa. Aténčania poslali do Ríma ako svojich vyslancov známych filozofov: peripatetika Kritolaa, stoika Diogena Babylonského a akademika Karneada. Aby si títo filozofi získali pre svoje požiadavky sympatie ľudu, organizovali verejné prednášky, na ktorých zažiaril svojím dialektickým umením a intelektuálnou brilantnosťou hlavne Karneades; o jeho „neuveriteľnej sile prejavu“ hovoria rečníci v spise *O rečníkovi* ešte aj po tridsiatich rokoch od spomínanej udalosti (Cicero, *De orat.*, II, 38). Cicero rozpráva o tejto udalosti podrobnejšie v spise *O štáte* (*De rep.*, III, 6, 9; 12, 21; 19, 29 sq.), pričom venuje pozornosť hlavne Karneadovej *disputatio in utramque partem*: Karneades tento svoj spôsob diskusie predviedol v prednáške o spravodlivosti, keď o jednej a tej istej veci diskutoval najskôr *pro* a potom zase *contra*. To malo za následok, že Cato z obáv, že takáto filozofická výchova môžu mať na mladých zlý vplyv, v senáte navrhol vybaviť vec Aténčanov okamžite, aby delegácia mohla čo najskôr opustiť Rím.

Po odmietnutí zhody medzi akademikmi a stoikmi, ktorú deklaruje Antiochos, pokračuje Cicero v hľadaní pravdy v otázke konečného cieľa dobrého života tak, že sa obracia priamo na stoikov. A tak k slovu prichádza Chrysippos so svojou vlastnou klasifikáciou teórií najvyššieho dobra, odlišnou od Karneadovej. Chrysippos tvrdí, že sú iba tri spôsoby, ako pozerat' na najvyššie dobro: alebo je tým konečným cieľom *honestas*, česťnosť, alebo *voluptas*, slasť, alebo *utrumque*, čiže kombinácia jedného i druhého; rozhodne odmieta, že by mohli byť aj nejaké iné možnosti. Na adresu tých, čo tvrdia, že najvyššie dobro spočíva v neprítomnosti akejkoľvek strasti, Chrysippos hovorí, že sa vraj len chceli vyhnúť „vykričanému“ slovu *voluptas*, ktoré nemá dobrú povesť. A tí, ktorí sa pokúšajú spojiť *honestas* s uspokojovaním primárnych potrieb, nemajú od predchádzajúcich filozofov príliš ďaleko.¹

Chrysippova klasifikácia sa zakladá na protiklade *voluptas* a *honestas*; predmetom filozofickej diskusie potom môžu byť podľa Chrysippa iba tri určenia najvyššieho dobra. Tým sa pôvodné nastolenie teleologickej otázky, ako bola predstavená v úvode analyzovanej pasáže, podstatne zjednodušuje. To Ciceronovi uľahčuje voľbu: od hedonistickej etiky má veľmi ďaleko, a tak je prirodzené, že sa od „zvieracích rozkoší“ Aristippa a jeho stúpcov odvracia. Nepáči sa mu ani, keď chce niekto „ľudskú bytosť spáriť so zvierat'om“, a tak aj keď sa priznáva, že nie je pre neho ľahké zavrhnúť konečný cieľ, tak ako ho vymedzil Polemón a peripatetici, napokon sa prikloní k stoickému stanovisku, že hľadaným cieľom je *honestas*, česťnosť, čestné, cnostné konanie.²

Cicero teda dospeje k záveru, že stoická odpoveď na teleologický problém v otázke dobra a zla je pravdepodobne najbližšie k pravde. Ale to, čo o jeho príklone k tomuto riešeniu rozhodlo, vychádza skôr

¹ Cicero, *Acad.*, II, 45, 138: „Testatur saepe Chrysippus tres solas esse sententias quae defendi possint de finibus bonorum; circumcidit et amputat multitudinem. Aut enim honestatem esse finem aut voluptatem aut utrumque. Nam qui summum bonum dicant id esse, si vacemus omni molestia, eos invidiosum nomen voluptatis fugere sed in vicinitate versari; quod facere eos etiam, qui illud idem cum honestate coniungerent, nec multo secus eos qui ad honestatem prima naturae commoda adiungerent.“

² *Ibid.*, II, 45, 139.

z pocitu ako z rozumu: cnosť ho doslova chytá za ruku a oslovuje vskutku sugestívnymi slovami: Ja spájam človeka s bohom.¹ To ho priťahuje; stoické chápanie *honestum* mu svojou vážnosťou, dôstojnosťou a silou imponuje, cíti, že takýto cieľ je skutočne hodný človeka – tvora, ktorý sa podobá na boha, ibaže je smrteľný.² Ale nie je to, ako by chceli stoici, nevyvrátiteľná racionálna istota, lebo isté pochybnosti a aj námietky proti logike stoikov tu stále sú: „zatiaľ čo Aristippos uvažuje len o tele, ako keby sme nemali dušu, Zenón sa ujíma len duše, ako keby sme nemali telo...“³

Cicero, prirodzene, vie, že stoici boli jemní dialektici, že túto stránku filozofovania – na rozdiel od stúpencov hedonistickej filozofie – nijako nepodceňovali. Napokon sám im v spise *O najvyššom dobre a zle* ústami Pisona vyslovuje tú najvyššiu poklonu: „zviazanosť jednej veci s druhou je u nich obdivuhodná. Koniec zodpovedá začiatku, stred jednému i druhému, všetko všetkému; vidia, čo z čoho vyplýva, i to, čo si odporuje. Je to ako v geometrii: keď zadáš počiatok, nevyhnutne je dané všetko.“⁴ – A tak je pochopiteľné, že Cicero očakáva od stoikov koherentnú odpoveď na svoje pochybnosti, dožadujúc sa, aby uplatňovali v svojich teóriách dôsledne vlastné princípy: keďže disponujú jemnými logickými nástrojmi a zakladajú si na koherencii svojho systému, mali by povedať – veď kto by to dokázal lepšie? – ako vyriešiť v podstate jediný, ale kľúčový rozpor ich náuky, ktorý spočíva v tom, že odtrhli cieľ od jeho východiska. – Klasifikácia teórií o cielej dobra a zla je pre Cicerona dobrou príležitosťou na to, aby sa kriticky vyjadril k tomu, či sa zástancom jednotlivých teórií skutočne podarilo realizovať projekt obsiahnutý v ich východisku. U stoikov mu vychádza, že konceptu, ktorý im poslužil ako východisko, ostali niečo dlžní. Veď čo je človek? Jednota tela a duše (*constat*

¹ Cicero, *Acad.*, II, 45, 139: „revocat virtus vel potius reprehendit manu ... hominem iungit deo.“

² Pozri Cicero, *Tusc.*, V, 25, 70.

³ *Ibid.*: „...Aristippos quasi animum nullum habeamus corpus solum tuetur, Zeno quasi corporis simus expertes animum solum conplectitur...“

⁴ Cicero, *Fin.*, V, 28, 83.: „mirabilis est apud illos contextus rerum. Respondent extrema primis, media utrisque, omnia omnibus: quid sequatur, quid repugnet, vident. In geometria prima si dederis, danda sunt omnia.“

et animo et corpore).¹ Najvyššie dobro musí byť teda určené s ohľadom na túto jednotu. No stoici na telo zabudli, ich cieľ sa nevzťahuje na celého človeka, ale len na jednu jeho časť. A tak na jednej strane tvrdia, že dobré je len to, čo je čestné, a zároveň, že túžba po veciach prospešných pre život vychádza z prirodzenosti; v otázke vzťahu medzi cnosťou a prirodzene prospešnými vecami sa stoici pokúšajú spojiť dve navzájom si odporujúce stanoviská a rozpor, ktorý je v tom zahrnutý, nechcú vidieť.²

Ale vráťme sa k analyzovanej pasáži. – Cicero sa tu nepúšťa do hlbších rozborov stoického učenia, tie musíme u neho hľadať inde. Tu mu ide o to, aby ukázal, ako to, čo je u jedného diskutujúceho v rovine pocitu, premieňa sa u druhého na definitívny súhlas rozumu, ako sa pravdepodobnosť u jedného stáva u druhého pravdou. Za jeho námietkami teda nie je snaha stoické riešenie odmietnuť, len ho relativizovať: stoickú odpoveď na danú otázku je možné prijať, ale len takú, aká je, teda nie úplne a bez výhrad, lebo sa nedá nijako vylúčiť, že neobsahuje nejaký rozpor alebo omyl. Rozdiel medzi účastníkmi diskusie tu teda nie je v tom, že by každý volil niečo iné, opak je pravda, v obsahu voľby sú zajedno; rozdiel medzi nimi je v tom, že jeden vníma neistotu, zatiaľ čo druhý sa necháva unášať súhlasom, ktorý sa človeku s otvorenou myslou javí ako nedostatočne zdôvodnený, unáhlený, podliehajúci ilúzii konečnej pravdy, hoci ide len o pravdepodobnosť (*veri simile*).

Veri simile, „pravdepodobné“ či *probabile*, „presvedčivé, hodnoverné“ nie je to, čomu by stoický mudrc mohol dať svoj súhlas, keďže „súhlas (*synkatathesis*) je v stoickej koncepcii racionálny výkon vedúcej časti duše (hegemonika), ktorým schvaľujeme význam nejakého výroku ako pravdivý,³ a nie pravdepodobný. No Cicero sa stoickým mudrcom vonkoncom necíti byť: Nie som mudrc, zopakuje viac ráz, obhajujúc svoj spôsob filozofovania, ktorý vedie iba

¹ Pozri Cicero, *De fin.*, IV, 7, 17; IV, 8, 19; IV, 10, 25; V, 12, 34.

² Pozri Cicero, *Fin.*, IV, 28, 78: „Itaque ... hoc uno vitio maxime mihi premi videntur tui Stoici, quod se posse putant duas contrarias sententias obtinere. Quid enim tam repugnans, quam eundem dicere, quod honestum sit, solum id bonum esse, qui dicat, appetitionem rerum ad vivendum accomodatarum a natura profectam?“

³ Kalaš, 2002, s. 163.

k pravdepodobnému výsledku. Zabúdať, že človek nemôže v každom okamihu svojej existencie tvrdiť len pravdu a nič než pravdu, neuvedomovať si vlastnú nevedomosť, je prejav zaslepenosti (*temeritas*), a nie múdrosti. Proti *arrogantia* a *temeritas* dogmatikov, ktorí prichádzajú s nárokom na konečnú pravdu, Cicero stavia vlastnú neistotu, vyplývajúcu z jasného vedomia ohraničenosti, nedostatočnosti a nezaručenosti nášho poznania, lebo práve to umožňuje slobodné hľadanie pravdy.

Ukážka zo spisu *Academica*, aj keď v nej Cicero narába „len“ s klasifikáciou teórií najvyššieho dobra, nám umožňuje sledovať jednotlivé stupne vyrovnávania sa s touto neistotou a jej prechody: od konštatovania hlbokého nesúhlasu k príklonu k tomu, čo je najpravdepodobnejšie. Príčina, pre ktorú Chrysippovmu riešeniu Cicero odopiera definitívny súhlas, spočíva v rigidite, s akou Chrysippos hlása svoju pravdu. Chrysippos opakovane tvrdí, že je možné hájiť len tri názory na *finis* dobra; akékoľvek iné riešenia sú podľa neho vylúčené. Cieľom môže byť buď *honestas*, alebo *voluptas*, alebo jedno i druhé. Všetky ostatné teórie neprichádzajú do úvahy preto, lebo len zastierajú podstatu teleologického problému: povedať, že najvyššie dobro je neprítomnosť akejkoľvek strasti, nie je napohľad nič iné ako sa vyhnúť slovu slasť, no pritom sa od nej vôbec nevzdialiť. A to isté robia tí, čo hlásajú zmiešané dobro a spájajú slasť s čestnosťou alebo čestnosť s prvotnými vecami danými od prírody (*prima naturae*). Chrysippos takto zjednodušil teleologický problém tým, že neprítomnosť bolesti postavil celkom na roveň slasti, nevidí žiadny dôvod na to, aby sa medzi nimi ako konečným cieľom dobra robil nejaký rozdiel. Tým akoby dával za pravdu Epikurovi, ktorý na stotožnení týchto dvoch pojmov založil celú svoju etiku. Chrysippovi však sotva išlo o to, aby podporil Epikura, skôr treba dať za pravdu tým, ktorý v tom vidia snahu Chrysippa rozhodne sa postaviť proti akejkoľvek „spiritualizácii“ (C. Lévy) slasti.¹ A ďalšiu redukciu možných určení dobra dosiahol odmietnutím „zmiešaného“ cieľa dobra (čestnosť a *prima naturae*), čím sa chcel zase jasne dištancovať od Aristotela a jeho teórie, podľa ktorej sú na uskutočnenie cnosti potrebné aj vonkajšie či telesné

¹ Pozri Lévy, 1992, s. 349.

dobrá. Jeho chápanie otázky najvyššieho dobra teda nepripúšťa inú možnosť ako prikloniť sa alebo k duševnému dobru čiže k cnosti, alebo k telesnému dobru čiže k slasti. Zlúčenie oboch, ktoré tu predstavuje riešenie Kallifóna, sa Chrysippovi javí ako nemožné. To je ortodoxný stoický postoj: Seneca, ktorý vo svojom diele *O blaženom živote* používa klasifikáciu najvyššieho dobra, ktorá sa v ničom neodlišuje od Chrysippovej,¹ vystihuje ducha tejto nezmieriteľnosti takto: na jednej strane je tu cnosť, „ktorú môžeme stretnúť v chráme, na fóre či v kúrii, cnosť, ktorá stojí pred obrannými valmi, celá zaprášená, s opálenou tvárou, s mozoľnatými rukami“, a na druhej strane rozkoš, ktorú nachádzame „zalezenú v úkrytoch, zahalenú do tmy, vedľa očistných a parných kúpeľov, na miestach, kde strážcovia poriadku nie sú vítaní, zastihneš ju cintľavú, zmäčkilú, navoňanú a potrudzenú vínom, bledú alebo nalíčenú, nabalzamovanú ako mŕtvolu.“² – Tento umelecky pôsobivý a presvedčivý obraz cnosti a jej protikladu vyznieva jednoznačne, takže o závere, ktorý z toho plynie, pokiaľ ide o možnosť ich zlúčenia, netreba pochybovať: „Časťou čestného môže byť iba čestné“ (*pars honesti non potest nisi honestum*).³

Chrysippova klasifikácia, ktorá je vyjadrením ortodoxného stoického postoja, potvrdzuje, že stoici mali veľmi reštriktívnu koncepciu konečného cieľa ľudského života: absolútnu hodnotu má iba cnosť a cnostné konanie. Z tohto hľadiska je veľmi dôležitým svedectvom tretia kniha Ciceronovho spisu *O najvyššom dobre a zle*, ktorá tlmočí ústami Catona základné články stoickej etiky.⁴ Cato tu uvádza doxografiu, ktorá zachytáva klasifikáciu najvyššieho dobra, ktorá v porovnaní s predchádzajúcou vyznieva takmer identicky. Filozofi sa tu rozdeľujú na tri skupiny: prvú tvoria tí, ktorí najvyššie dobro umiestnili do duše (*in animo*), druhú tí, ktorí z najvyššieho dobra cnosť úplne vylúčili, a tretiu tí, čo k nej navyše niečo pridávajú, lebo

¹ Tejto téme sa venuje P. Grimal v štúdiu *La critique de l'aristotélisme dans le „De vita beata“*. Pozri Grimal, 1967, s. 396-418.

² Seneca, *De vita beata*, 7, 3.

³ *Ibid.*, 15, 1.

⁴ A. A. Long uvádza, že Ciceronovo svedectvo v III. knihe spisu *De finibus bonorum et malorum* je zo všetkých zhrnutí stoickej etiky, ktoré máme k dispozícii, „z filozofického hľadiska nepochybne najpoučenejšie“ (Long, 2003, s. 227).

si myslia, že bez tohto prídavku by najvyššie dobro nebolo úplné. Do kategórie filozofov, podľa ktorých je najvyššie dobro len dobro duše, patria podľa Catona na prvom mieste stoici, ale zaraďuje sem aj príslušníkov novej Akadémie a pyrrhónovcov, o ktorých hovorí, že sa zvrhli a tento *finis* pokazili, no napriek tomu stoja ešte vždy vyššie ako tí, ktorí cnosť celkom vylúčili z duše, alebo sa snažia pridať k nej dajaký doplnok.¹ – Táto sumarizácia určení najvyššieho dobra zachytáva Chrysippovo rigidné delenie ak aj nie celkom doslova, tak v podobe, ktorá sa k nej veľmi blíži: povedané tým najjednoduchším a najstručnejším spôsobom, jediným pravým dobrom je duševné dobro čiže cnosť, celkom nepravým cieľom je slasť a zmiešané najvyššie dobro je konfúzny hybrid.

V záujme úplnosti treba dodať, že v Ciceronových filozofických dielach nájdeme aj texty, kde sa stretávame s menej rigidným prístupom k stoickej klasifikácii určení najvyššieho dobra. Ako príklad takéhoto prístupu môžeme uviesť začiatok prvej knihy spisu *O povinnostiach*, kde sa filozofické školy delia na tie, ktoré za konečný cieľ stanovili *honestas*, a tie, ktoré cnosť z duše celkom vylúčili, pričom ako filozofov patriacich do kategórie tých, čo najvyššie dobro umiestnili do duše, Cicero uvádza nielen stoikov, ale aj príslušníkov starej Akadémie a peripatetikov. To je v rozpore s Chrysippovým rozdelením, tak ako je uvedené v spise *Academica*; v ňom patrí akademickým aj peripatetickým filozofom miesto v skupine filozofov, ktorí stanovili *finis mixtae*, čiže zmiešané ciele. A štandardný stoický postoj je, že teórie zmiešaného cieľa nie sú koherentné, lebo k racionálnemu pridávajú neracionálne, k cnostnému to, čo cnosťou nie je. Z takejto kombinácie nemôže vyplývať nijaká konzistentnosť a sústavnosť, ktoré sú pre skutočne mravné konanie nevyhnutnou

¹ Cicero, *Fin.*, III, 9, 30: „Nec vero ignoro varias philosophorum fuisse sententias, eorum dico qui summum bonum, quod ultimum appello, in animo ponerent. Quae quamquam vitiose quidam secuti sunt, tamen non modo iis tribus qui virtutem a summo bono segregaverunt... sed etiam alteris tribus, qui mancā fore putaverunt sine aliqua accessione virtutem... his tamen omnibus eos antepono, cuius modi sunt, qui summum bonum in animo atque in virtute posuerunt.“

podmienkou, podľa niektorých stoikov je takáto kombinácia doslova obludná.¹

Na tieto odlišnosti v podaní mienok u Cicerona a ich pôvod nie je u odborníkov jednotný názor. Podľa jedných to treba pripísať na vrub Ciceronovej nedôslednosti či nekritickému, náhodnému preberaniu z rozličných prameňov. Ak ponecháme bokom rozličné staršie práce, poplatné jednostrannostiam *Quellenforschung*, novšie takýto názor prezentoval napr. M. Giusta vo svojom doxografickom diele *I dossografi di etica*. M. Giusta tu predpokladá existenciu stratenej zbierky *Vetusta placita* a text, ktorý sa nám pod názvom *Epitomé Areia Didyma* zachoval u Stobaia, je údajne časťou tejto dnes stratenej zbierky.² Podľa M. Giustu Cicero používal túto zbierku, tak ako iní autori, čím sa dajú vysvetliť evidentné zhody v ich doxografiách, ale aj odchýlky: M. Giusta si myslí, že v predpokladanej zbierke Cicero našiel dlhý zoznam filozofov, ktorí stanovili za cieľ *telos psychikon*, a z neho náhodne vyberal mená ilustrujúce náuku o *honestas* ako najvyššom dobre. – Vzhľadom na to, že existencia tejto kompilácie nie je preukázaná, uvažovať o jej vplyve na podobu Ciceronovej doxografie možno vskutku len v hypotetickej rovine. Na základe zhôd v doxografiách rozličných autorov vrátane Cicerona je možné naozaj usudzovať, že Cicero z podobných zachovaných zbierok skutočne čerpal, ale je tiež dostatočne preukázané, že jeho zdrojmi boli aj práce samotných stoikov.³

Naproti tomu iní upozorňujú na to, že variácie, ktoré sa dajú konštatovať v spomínaných Ciceronových textoch, sa dajú celkom uspokojivo vysvetliť z dejinofilozofického hľadiska: treba jednoducho zobrať do úvahy vývin filozofie od čias Chrysippa po Ciceronovu

¹ Napr. Seneca obludnosť zmiešaného konečného cieľa vysvetľuje pomocou veľmi expresívnej metafory, keď ho prirovnáva k morskej oblude Skylle, ktorá mala až po lono telo mladej ženy, ale z lona jej vyrastalo šesť divokých psov s otvorenými tlamami. Pozri Seneca, *Epistulae ad Lucilium*, 92, 9.

² Pozri Giusta, 1964 s. 194 nn; 1967, s. 534 nn. Táto hypotéza M. Giustu sa stretla so závažnými kritickými výhradami z radov klasických filológov i historikov filozofie, ktorí pokladajú túto hypotézu za nepravdepodobnú a argumenty jej autora za nedostatočné. Pozri Boyancé, 1967, s. 246-249; Michel, 1969, s. 630-633; Lévy, 1992, s. 66-68; 346-347.

³ Pozri napr. Long, 2003, s. 151.

dobu.¹ Chrysippovo rozdelenie náhľadov na riešenie teleologického problému je rigidnejšie, kladie ostrejšie do popredia momenty, ktoré sa vylučujú s náukou iných, pretože jeho snahou bolo jasne odlíšiť etiku stoikov od etiky starej Akadémie a etiky peripatetikov. Je známe, že stoici trvali na originalite svojho učenia vo vzťahu k Aristotelovej náuke. Jasne to odzrkadľuje aj Catonov výklad stoického učenia v tretej knihe Ciceronovho spisu *O najvyššom dobre a zle*, ale potvrdzujú to aj štúdie autorov zaoberajúcich sa stoickou filozofiou.²

Texty, kde pozorujeme skôr snahu o syntézu ako o vzájomné vylučovanie, možno dať zase do súvisu s vplyvom Antiocha z Askalónu. Ciceronov učiteľ opakovane vyhlasoval, že stará Akadémia, peripatetici i stoici sa vo veciach etiky v zásade zhodovali, a teda mohol prebrať Chrysippovu klasifikáciu len v „poopravenej“ podobe, zahŕňajúcej aj predtým spomínané *correctiones*, a to tak, že zaradil po boku stoikov aj tých filozofov, od ktorých sa oni sami chceli odlíšiť. Konceptia *honestas* ako konečného cieľa je potom interpretovaná u Cicerona rozdielne podľa toho, v akom texte figuruje, preto, lebo Ciceronovo dielo zahŕňa v sebe niekoľko vrstiev dejín filozofie. Prostredníctvom svojho príklonu k novej Akadémii je svedkom sporov medzi filozofickými školami i vnútri nich, ale vplyv, ktorý mal na neho Antiochos z Askalónu, spôsobuje, že v jeho myslení je prítomný prúd, v ktorom prevažuje skôr snaha po zjednotení ako vzájomnom vylučovaní. Nie nevýznamný je tu aj moment súvisiaci s osobnosťou samého Cicerona: z jeho politickej angažovanosti vieme, že ako politik sa usiloval o konsenzus zakaždým, keď sa domnieval, že jestvuje šanca, aj keď minimálna, dosiahnuť ho.

Cicero však nebol len svedkom spomínaných sporov, ale aj ich kritickým posudzovateľom. Analyzovaná pasáž zo spisu *Academica*, o ktorej rozbor sme sa tu pokúsili, je toho dobrou ukážkou. Celá pasáž sa nesie v polemickom duchu: autor tu z pozície skeptika útočí proti dogmatickým filozofom, pričom ťaží z ich nezhôd. Nejde mu teda len o výpočet rozličných mienok filozofov a o konštatovanie nezhody

¹ Pozri Michel, 1968, s. 113-120.

² Pozri Rist, 1998, s. 11-30.

medzi nimi, ale prejavuje sa tu aj očividná snaha začleniť svoje vlastné pochybnosti a neistoty do doktrínálnych súradníc gréckych filozofických škôl a zdôvodniť svoj vlastný postoj.

Dôležitým momentom tohto postoja je Ciceronov príklon k slobodnému, nedogmatickému hľadaniu pravdy. Medzi dogmatizmom a probabilizmom, hovorí Cicero, nie je rozdiel v obsahu, ale vo vzdialenosti, ktorá delí slobodného človeka od toho, kto ním nie je.¹ Dogmatický filozof sa pripútava k učiteľovi alebo k učeniu ako ku skale,² v dôsledku čoho nie je schopný hľadania, ako si to vyžaduje pravda. Naproti tomu probabilista je otvorený každému ďalšiemu skúmaniu a neúnavne pokračuje v hľadaní. Keď sa Cicero pýta, kto rozhoduje o tom, či je niekto skutočný mudrc, alebo dogmatik, jeho odpoveď znie: ten, kto sám seba pretvorí na jedinú autoritu, rozhodne nie je mudrc.³

V súlade s tým je aj úloha filozofie, ako je vyjadrená na začiatku piatej knihy *Tuskulských rozhovorov*,⁴ ktorá vylučuje akékoľvek uchýľovanie sa k autorite, vylučuje akýkoľvek dogmatizmus. Prednosť pred autoritou má mať jednoznačne argument: pri nesúlade mienok je rozhodujúca váha argumentu (*momenta rationis*), a nie autorita tých, ktorí ho vyslovujú. A náležite posúdiť silu jednotlivých argumentov dokáže len človek slobodného ducha. – V tomto jednoznačnom uprednostňovaní argumentov pred autoritou, ktoré je znakom slobodného hľadania pravdy, môžeme vidieť jeden zo živých nervov sokratovskej tradície; tradície, ktorá nestavia na autorite učiteľa – ktorej symbolickým vyjadrením je známe *ipse dixit* –, ale zahŕňa rešpekt k poslucháčovi a spoločníkovi v diskusii, ktorému sa nič nemá

¹ Cicero, *Acad.*, II, 3, 8: „Hoc autem liberiores et solutiores sumus, quod integra nobis est iudicandi potestas nec ut omnia quae praescripta a quibusdam et quasi imperata sint defendamus necessitate ulla cogimur.“ – Akceptujem tu Reidovo čítanie rukopisu *a quibusdam*, namiesto *et quibus*, ktoré sa uvádza v Plasbergovom vydaní.

² *Ibid.*: „ad eam (disciplinam) tamquam ad saxum adhaerescunt.“

³ *Ibid.*, II, 3, 9: „...iudicaverunt, aut re semel audita ad unius se auctoritatem contulerunt.“

⁴ Cicero, *Tusc.*, V, 4, 11; cf. *Nat. deorum*, I, 5, 11.

vnucovať a ktorý má byť vo svojom usudzovaní *integer et liber*,¹ teda myslieť a rozhodovať o svojom názore samostatne a slobodne.

LITERATÚRA

- ANDRÉ, J. M. (1977): *La philosophie à Rome*. Paris, Presses universitaires de France.
- BARNES, J. (1989): „Antiochus of Ascalon.“ In: GRIFFIN, M.-BARNES, J. (eds.): *Philosophia togata. Essays on Philosophy and Roman Society*. Oxford, Clarendon Press, s. 51-96.
- BOYANCÉ, P. (1967): „C. r. de M. Giusta.“ *Latomus*, roč. 26, s. 246-249.
- CICERO, M. TULLIUS (1908): *Academicorum reliquiae cum Lucullo. Paradoxa stoicorum*. Ed. O. Plasberg. Leipzig, G. B. Teubner.
- CICERO, M. TULLIUS (1885): *Academica*. Ed. J. S. Reid. London.
- CICERO, M. TULLIUS (1904): *Scripta quae manserunt omnia*. Vol.1. *De finibus bonorum et malorum. Tusculanae disputationes*. Rec. G. F. W. Mueller. Leipzig, B. G. Teubner.
- CICERO, M. TULLIUS (1910): *Scripta quae manserunt omnia*. Vol. 2. *De natura deorum. De divinatione. De fato. De re publica. De legibus*. Rec. C. F. W. Mueller. Leipzig, B. G. Teubner.
- CICERO, M. TULLIUS (1904): *Scripta quae manserunt omnia*. Vol. 3. *De officiis, Cato maior de senectute. Laelius de amicitia. Paradoxa stoicorum. Timaeus*. Rec. C. F. W. Mueller. Leipzig, B. G. Teubner.
- CICERO, M. TULLIUS (1969): *Rhetorica*. Vol. I.-II. Rec. A. S. Wilkins. Oxford, Oxford University Press.
- CICERO, M. TULLIUS (1953): *De re publica*. Rec. K. Ziegler. Leipzig, B. G. Teubner.
- CICERO, M. TULLIUS (1982): *Tuskulské rozhovory. Laelius o priateľstve a iné*. 1. zv. Prel. Etela Šimovičová, Jana Bartosiewiczová, Daniel Škoviera. Bratislava, Tatran.

¹ Pozri Cicero, *Div.*, II, 72, 150.

- CICERO, M. TULLIUS (1982): *Rečník. Reči proti Catilinovi. Filipiky a iné.* 2. zv. Prel. Daniel Škoviera, Adriana Slamová, Martin Vozák, Adriana Oravcová, Jana Rovenská. Bratislava, Tatran.
- CICERO, M. TULLIUS (1977): *O nejvyšším dobru a zlu.* In: *Antická próza.* 8. sv. *Dialog a satira.* Prel. Václav Bahník. Praha, Odeon.
- CICERO, M. TULLIUS (1970): *O povinnostech.* Prel. Jaroslav Ludvíkovský. Praha, Nakladatelství Svoboda.
- CICERO, M. TULLIUS (1976): *Tuskulské hovory.* Prel. Václav Bahník. Praha, Nakladatelství Svoboda.
- ERNOUT, A. – MEILLET, A. (1959): *Dictionnaire étymologique de la langue latine.* 4. vyd. Paris, Klincksieck.
- GIUSTA, M. (1964, 1967): *I dossografi di etica.* I.-II. diel. Turín.
- GRIMAL, P. (1967): „La critique de l'aristotelisme dans le *De vita beata*.“ *Revue des études latines*, roč. 45, s. 396-418.
- KALAŠ, A. (2002): „Úloha pudu a súhlasu v stoickej epistemológii.“ *Filozofia*, roč. 57, č. 3, s. 163-180.
- LÉVY, C. (1992): *Cicero Academicus. Recherches sur les Académiques et sur la philosophie cicéronienne.* Rome, Ecole française de Rome.
- LÉVY, C. (1984): „La dialectique de Cicéron dans les livres II et IV du *De finibus*.“ *Revue des études latines*, roč. 62, s. 111 – 127.
- LONG, A. A. (2003 [1974]): *Hellénistická filosofie.* Prel. Petr Kolev. Praha, Oikúmené.
- MICHEL, A. (1968): „Doxographie et histoire de la philosophie chez Cicéron (Lucullus, 128 sq.).“ In: *Studien zur Geschichte und Philosophie des Altertums.* Budapest, s. 113-120.
- MICHEL, A. (1969): „C-r. de M. Giusta.“ *Revue des études latines*, roč. 47, s. 630-633.
- POHLENZ, M. (1940): *Grundfragen der stoischen Philosophie.* Göttingen.
- REID, J. S. (1885, repr. 1984): *Introduction to M. Tulli Ciceronis Academica.* London.
- RIST, J. M. (1998 [1969]): *Stoická filosofie.* Prel. Karel Thein. Praha, Oikúmené.

- RUCH, M. (1969): „La disputatio in utramque partem dans le Lucilius et ses fondements philosophiques.“ *Revue des études latines*, roč. 47, s. 310-335.
- SENECA, L. ANNAEUS (1987 [1965]): *Ad Lucilium epistulae morales*. I-II. diel. Ed. L. D. Reynolds. Oxford, Oxford University Press.
- SENECA, L. ANNAEUS (1977): *Dialogorum libri duodecim*. Ed. L. D. Reynolds. Oxford, Oxford University Press.
- URBANCOVÁ, E. (2002): *Cnosť v tóge. Pojem virtus vo filozofii M. Tullia Cicerona*. Prešov, Filozofická fakulta PU v Prešove.

OHLAS A PÔSOBENIE SÓKRATOVSKÉJ IRÓNIE OD ARISTOTELA PO KONIEC NOVOVEKU

Marián Fedorko

Sókratove myšlienkové dedičstvo nachádza veľký ohlas vo vtedajšej, starogréckej filozofii a to už počas Sókratovho života. Postava Sókrata, či už historického alebo toho z Platónových či Xenofónových textov, sa stáva inšpiračným zdrojom filozofického myslenia nie len svojimi myšlienkami, ale aj spôsobom života – „životnou filozofiou“ tradovanou až do podoby akéhosi ideálu filozofa ako vzoru filozofického životného postoja. V menšej miere ale predsa sa recipuje a traduje aj Sókratés ako ironik akcentujúc pri tom jeho typický spôsob vedenia rozhovoru ako aj spôsob filozofovania a v priebehu niekoľkých stáročí sa tento modus filozofovania kanonizuje v rámci inštrumentára dejín filozofie do podoby „sókratovskej irónie“ tak, ako tento termín nachádzame aj v súčasných encyklopédiách. Ak chceme v krátkosti načrtnúť ohlas Sókratovej či sókratovskej irónie a teda aj vývoj tohto pojmu od Aristotela po koniec 18. storočia, musíme si byť neustále vedomí pôvodného či skôr bežného významu tohto slova. Výrazy εἰρωνεία, εἰρων (najstaršie výskyty tohto slova majú formu adjektíva alebo slovesa) tak, ako ich nájdeme u Atistofana či Démosthena teda ako jasná výčitka a takmer vo význame nadávky. „Eirón“ je zákerný, ľstivý človek, ktorý pod maskou bezmocnosti skrýva svoju prefikanosť, „eirón“ je zákerný a ľstivý pokrytec.

Sókratovo pôsobenie však naozaj zanecháva výraznú stopu aj na používaní, význame slov eirón, eiróneia. Ako to konštatuje Wilhelm Büchner, keď sumarizuje Ribbeckov pokus o popísanie vývoja týchto slov: „túto pôvodne polyfónnu nadávku použili na Sókrata jeho nepriatelia. Podľa jeho naturelu sa tento pojem pretvoril, a tým aj zúšľachtil. Neskôr však jeho základná farba začala opäť presvitať“¹

¹ Leif Bergson si však nemyslí, že tento vývoj mal takýto jednoduchý a kontinuálny priebeh. Podľa neho sa zároveň s významom slova eirón ovplyvneným Sókratom

(Büchner, 1941, s. 340, pozn. 1). Vyhlásenie, že slová εἶρων, εἰρωνεία prisúdili Sókratovi len jeho nepriatelia, a to len ako nadávku, je dosť sporné. Predpokladom takéhoto tvrdenia je postulovanie nemennosti pôvodného významu tohto slova a ignorovanie vplyvu, ktorý na neho malo sókratovské pôsobenie. Avšak je naozaj nesporné, že po Sókratovi sa pôvodne negatívna konotácia týchto slovných spojení výrazne mení, a to najmä vo filozoficko-etických spisoch.¹

Tak je to už u Aristotela, a to najmä v jeho *Etike Nikomachovej*. Iróniu sa tu zaoberá v rámci svojej náuky o cnosti ako o strede medzi dvoma krajnosťami (*Etika Nikomachova* 1127 a n.). V súvislosti s pravdou ako stredom medzi chválenkárstvom (ἀλαζονεία - *alaizoneia*) a robením sa menším (εἰρωνεία) charakterizuje iróniu ako morálnu vlastnosť, pri ktorej, na rozdiel od chválenkárstva, „pokrytecky skromný človek (εἶρων) popiera alebo zmenšuje svoje skutočné hodnotné vlastnosti“ (1127 a 25; Aristoteles, 1979, s. 108). Tak chválenkárstvo, ako aj irónia, sú odchýlkami od pravdy,² no ironik je tu predsa len vykreslený oveľa sympatickejšie ako chválenkár. Aristotelés si je veľmi dobre vedomý, že irónia je to správne slovo, ktoré vystihuje Sókratov spôsob vedenia rozhovoru, či dokonca celý jeho život. Ale práve preto, že si nemyslí, že by podstatu sókratovstva vystihovalo slovo iba s negatívnou konotáciou, či dokonca až nadávka. Práve preto vyznieva irónia ako akýsi jemný druh odchýlky od pravdy: „Zdá sa, že pokrytecky skromní ľudia (οἱ δ'εἰρωνες), ktorí sa v reči robia menšími, majú jemnejšie mravy – lebo sa nezdá, že by tak hovorili pre zisk, ale akoby sa vyhýbali nafúkanosti – ; najradšej však popierajú aj to, čo

udržal aj pôvodný, starý význam a slovo sa používalo v oboch významoch. „Starý eirón žil popri tom ďalej, len pre nasledovníkov sa sókratovská eiróneia stala vzorom.“ (Bergson, 1971, s. 414).

¹ Už menej, či dokonca vôbec sa tento vplyv počas Sókratovho života neprejavil v rétorike, ako to môžeme vidieť pri použití tohto slova Sókratovým súčasníkom, rečníkom Démostenom, ktorý „eirón“ používa v jeho pôvodnom, negatívnom význame, teda ako pretvarovanie sa, pokrytectvo kvôli vlastnému prospechu (napr. kvôli plateniu menších daní); por. Demosthenes, 1940, s. 87-88.

² Podobne o nich hovorí už aj v druhej kapitole: „Pokiaľ ide o pravdu, nech sa nazýva ten, kto zachováva správny stred, pravdivým a strednosť pravdivosťou,....., keď je však cieľom zmenšovanie, nech sa to nazýva pokryteckou skromnosťou (εἰρωνεία) a človek pokrytecky skromným (εἶρων); (Aristoteles, 1979, s. 54).

im robí veľkú česť, ako to robieval aj Sókratés. Tí však, čo predstierajú aj veci malé a zrejmé, nazývajú sa pochabými a opovrhnutia hodnými hlupákmi – niekedy sa to zdá vystatovačnosťou, napr. keď sa niekto sparťansky oblieka; lebo aj nadbytok, aj prílišný nedostatok je vystatovačnosť –. Tí však, čo sú nemiestne skromní s mierou a tak sa vyjadrujú vo veciach nie celkom jasných a zrejmých¹, javia sa slobodnými a jemnými ľuďmi.“ (1127b 25 a n.; Aristoteles, 1979, s. 109). Ako vidíme irónia sa tu jednoznačne spája so Sókratovým menom a skôr sa oceňuje ako akási takmer až pozitívna vlastnosť (ak sa používa s mierou). Pri jej nadmernom použití, t. j. ak sa stáva iba akousi neúčelnou ozdobou, prechádza vo svoj opak a stáva sa chválenkárstvom.²

Aristotelés tu kvôli Sókratovi upúšťa od prísnosti svojej „vedeckej metódy“, podľa ktorej je dobré a chvályhodné to, čo je stredom medzi dvoma krajnosťami a oceňuje aj to, čo by mal odsúdiť – zohľadňuje aj konkrétnu „dejinnú prax“. Irónia je skôr pozitívnu vlastnosťou vznešeného človeka, „pre ktorého stojí pravda oveľa vyššie ako mienka väčšiny a nevie konať a hovoriť ináč ako otvorene“³ (1124 b 28). Ten je náchylný nehovoriť o svojich zásluhách pred masami, ale skôr ich skrývať, aby sa zbytočne nechválil. „Preto vždy hovorí pravdu, iba vtedy nie, keď hovorí ironicky (εἰρωνείαν – eiróneian), čo s obľubou robí pred masami“⁴ (1124b 30). Aristotelés vo svojich etických spisoch posudzuje iróniu vzhľadom k jej pravdivosti. Už vo *Veľkej Etike*

¹ Ďalšia narážka na Sókrata: Sókratés si bol veľmi dobre vedomý toho, že filozofia, dialektické hľadanie pravdy o veciach najvyšších a najvšeobecnejších je veľmi náročná a dôležitá činnosť, ale napriek vynaloženej námahe je jej výsledok neistý, t. j. ťažko jednoznačne sformulovateľný a zachytiteľný v konečnej, nevyvrátiteľnej definícii. Preto je oprávnenou možnosťou, či dokonca až povinnosťou poctivého mysliteľa byť v neustálom ironickom odstupe k výsledkom vlastného premýšľania – ak chceme primerane premýšľať o veciach najvyšších, nezaobídeme sa bez irónie!

² Tu však Aristotelés nenaráža na Sókrata, ale skôr na Sókratových obdivovateľov, napr. kynikov, ktorí v snahe byť verní, či dokonca až v snahe prekonať Sókrata, si vzali z neho za príklad len vonkajšiu, ľahko napodobiteľnú formu (Sókratovo sparťansky prosté oblečenie).

³ V preklade Júliusa Špaňára: „A väčšmi sa stará o pravdu ako o mienku ľudí a hovorí a koná otvorene“; (Aristoteles 1979, s. 101).

⁴ V trochu zavádzajúcom Špaňárovom preklade: „Hovorí tiež slobodne, lebo si môže dovoliť nedbať na druhých. Je tiež pravdovravný, ak len nehovorí ironicky, a ironický býva k mnohým“; (Aristoteles 1979, s. 101).

(*Magna Moralia* 1193 a) nájdeme rozlíšenie medzi chválenkárom, ktorý sa chváli znalosťou vecí, o ktorých nič nevie, a ironikom, ktorý sa naopak tvári, že vie menej ako skutočne vie, pričom otvorený, úprimný charakter nerobí ani jedno ani druhé: „Úprimnosť je medzi falošnou skromnosťou a vystatovačnosťou.....falošne skromný...robí tak, akoby mal menej, ako v skutočnosti má a neprizná čo vie, ale sa snaží svoje vedenie ukryť“ (Aristoteles, 1966, s. 34). Podobné určenie irónie, aj keď bez koncepcie správneho streda nájdeme aj v *Eudemovej etike* (por. *Eud. et.* 1233 b, 38 – 1234 a, 3).¹

V *Rétorike* však o irónii uvažuje ako o jednom z druhov výsmechu a o ironikoch ako o ľuďoch, pred ktorými si treba dávať pozor. Buď sú to ľudia, ktorí v nás vzbudzujú hnev, pretože „s námi žertujú, kedyž sme vážni“ a hneď dodáva „taková ironie má v sobě něco opovrhnutí hodné“ (1379 b, 31-32; Aristotelés, 1999, s. 110). Alebo sú to ľudia, ktorí neukazujú otvorene svoj nepriateľský postoj, ale navonok ho skrývajú. Práve tých sa máme obávať, pretože sú všetkého schopní – „v řeči otevření, nýbrž na oko laskaví, lidé záľudní a potměšilí; neboť není zjevno, zda jsou tomu blízko“ (1382 b, 19-22; Aristotelés, 1999, s. 120). Takmer na konci tretej knihy *Rétoriky* hovorí opäť o irónii. Teraz si ju však všíma ako nebezpečnú zbraň v slovných súbojoch, tak ako to povedal už Gorgias: „vážnost protivníků musí se učinit nepůsobivou smíchem a jejich smích vážností“ (1419 b 5; Aristotelés, 1999, s. 242). Pri tom oceňuje iróniu vyššie ako obyčajný výsmech, pretože je vznešenou formou žartovania, hodnou veľkého ducha. „Ironie jest něčím ušlechtlejším než šprýmařství; neboť jedno působí směšné pro vlastní potěšení, druhé však pro obveselení jiných“² (1419 b 5-9; Aristotelés, 1999, s. 242). Sókratov vplyv sa zrejme prejavuje aj tu, a to najmä na tých miestach, kde Aristotelés hovorí o vznešenom človeku (*megalopsychós*), ktorý vie patrične, t.j. v správnom čase a na správnom mieste byť ironický – robiť sa menším ako naozaj je. Vie to preto, lebo si je vedomý miery, a teda aj pravdivosti. Pozná hranice, za

¹ „Kto totiž vedome hovorí o sebe zle smerom ku horšiemu, je pokrytecky skromný (*hintergründig bescheiden*)“; Aristoteles 1962, s. 60.

² Je to teda opačné určenie irónie a jej výsmešnosti ako u Sorena Kierkegaarda v *Bud'-alebo*, kde ironik je človek, ktorý sa vysmieva iba z iných a humorista je ten, ktorý do tohto zosmiešňovania zahŕňa aj sám seba.

ktorými sa už irónia stáva samoučelom a prechádza vo svoj opak – vystatovačnosť (*alazón*, por. Bergson, 1971, s. 413). Ironický je však hlavne pred väčšinou, pred masami, ktoré nechcú a ani nevedia hľadať pravdu v namáhavých a zdĺhavých rozhovoroch, tak ako Sókratovi spolubesedníci. Irónia, odchýlka od správneho, pravdivého, tu má svoje oprávnenie – chráni pred tým, aby „to najlepšie“ bolo vydané napospas masám v snahe zaliečať sa im. Kto pozná mieru, pochopí, že ide o iróniu, podobne ako ten, kto „prekukne“ zmysel Sókratovej ironickej hry a stáva sa „patričnou, vhodnou dušou“ pre hľadanie pravdy a zároveň chápe, že práve o veciach najvyšších sa nedá priblížiť ináč ako ironicky t.j.: s vedomím vlastnej, ľudskej konečnosti a z nej plynúcej nemožnosti definitívne uchopiť a vypovedať „to najvyššie“.

Sókratov vplyv na zušľachtenie tohto pojmu sa teda dá vystopovať nielen v Aristotelových etických spisoch, ale aj v prácach o rétorike¹, v rámci ktorej sa uvažuje o irónii iba ako o jednom z mnohých štylistických prostriedkov, ktoré má rečník k dispozícii – teda bez ohľadu na jej etický rozmer a vzťah k pravdivosti. Zmena významu slova irónia by vynikla ešte viac, ak by sme Aristotelove názory porovnali s Aristofanovým používaním tohto slova, ktoré u neho, či už priamo alebo nepriamo, tiež odkazuje k Sókratovi a to vždy v negatívnom, dehonestujúcom význame a v súvislosti s jeho čudáckym správaním.²

Čo sa týka Theofrastovho zobrazenia ironika v prvej knihe jeho povahopisov, je dosť diskutabilné, či modelom Theofrastovho Sókrata bol platónsky Sókratés, ako sa to pokúsil dokázať Otto Ribbeck. Pod-

¹ Okrem etických a rétorických spisov spomína Aristotelés „ironika“ ešte aj vo svojej *Fyziognomike* (808 a). Podľa nej je ironik človek s ospalým výrazom v tvári a drobnými vráskami okolo očí. Aj keď podľa tohto popisu môžeme uvažovať o akomsi protiklade medzi neškodnou ospalosťou ironika a nedôverčivo-kritickým výrazom v jeho očiach, nedá sa s istotou konštatovať, že by mal pri tom Aristotelés na mysli Sókratov výzor, v ktorom sa vyjadrovala jeho ironickosť. Bližšie k problému Sókratovej fyziognomiky a jeho podobnosti so silénmi a satyrmi (kontrast vonkajšku a vnútra ako analógia ku dvojvrstvovosti irónie), por. Martens, 1992, s. 24 – 46.

² Napríklad v komédii *Vtáky* označuje slovom „Sókratovanie“ (Σόκρατᾶν-Sókratán; Aristofanes: *Vtáci*, verš 1282) akési nezvyčajné ba až chorobné správanie, ktoré sa neprejavuje len spartánskym zanedbávaním oblečenia, ale znamená: „chovať sa tak absurdne a bláznivo ako Sókratés“ (Stark, 1953, s. 78).

Ľa úvodnej definície je εἰρωνεία “přetvářka k horšímu v činech a slovech” (Theofrastos, 1979, s. 45). Zjavne tu cítiť, že peripatetik Theofrastos takmer doslovne preberá Aristotelovu definíciu eiróneia, iba tu chýba zdôrazňovanie správneho stredu, vzhľadom ku ktorému sa eiróneia stáva odchýlkou od pravdy, a teda aj morálneho vzoru správania. Ďalej nasleduje celý rad príkladov, v ktorých eirón (v českom preklade „licoměrník“) nadobúda skôr aristofanovské ako aristotelovské črty. Eirón je človek, ktorý „...do očí chválí ty, jimž potají nastražil léčku, vyslovuje politování svým soupeřům, když s ním prohráli spor; odpouští těm, kteří ho pomlouvají, a směje se tomu, co se proti němu říká“ (Theofrastos, 1979, s. 45). Na prvý pohľad nám udrie do očí diskrepancia medzi úvodnou definíciou eiróneia a nasledujúcimi popismi jeho správania, ktoré sú skôr „populárnymi skicami príkladov pre každodenné použitie slova εἶρων“ (Bergson, 1971, s. 415). Sú skôr ukázkami negatívneho významu tohto slova – teda úlisného, neúprimného, falošného človeka. Na rozdiel od Aristotelovho charakterného eirón, ktorý zamlčuje svoje chvályhodné vlastnosti – „umenšuje sám seba“, sa Theofrastova eiróneia vzťahuje za určitých okolností aj na vonkajší svet¹: „Když na něm někdo chce půjčku nebo přátelskou výpomoc, vymlouvá se, že není bohatý. Když mu jdou obchody, tvrdí, že nemůže nic prodat, když neprodává, chlubí se, že prodává“ (Theofrastos, 1979, s. 45). Eirón potláča svoje vlastné afekty, nenávisť, škodoradosť, rozhorčenie, zamlčiava svoje činy, zámery a názory, ale nenapĺňa ani očakávania iných a často sklame svoje okolie, ktoré od neho „čaká viac“. Jeho správanie sa veľmi podobá pokryteckej pretvárke „ironikov“, o ktorých hovorí aj Démostenés. Eirón sa teda správa presne opačne ako Aristotelov veľkodušný človek (megalopsychos), ktorý sa otvorene priznáva k tomu, čo nenávidí i k tomu, čo má rád (*Etika Nikomachova* 1124 b 27).

Aj o ňom môžeme povedať, že sa odvoláva na vlastnú nevedomosť, a teda nevie rozhodnúť v nejakej veci, pretože „předstírá, že právě přišel nebo že se opozdil nebo že byl nemocný“, takže môže vyhlásiť „to nechápu....žasnu“ (Theofrastos, 1979, s. 45), ale na roz-

¹ Neobstojí tu teda Ribbeckova téza, že základným významom slova eiróneia je „seba-umenšovanie“.

diel od platónskeho Sókrata, ktorý sa zdráha prijať úlohu rozhodcu medzi mienkami iných odvolávajúc sa pri tom na vlastnú nevedomosť ako aj na dôležitosť a vážnosť vecí¹, vyznieva nevedomosť Theofrastovho eiróna ako pokrytecká a alibistická výhovorka slúžiaca k zbaveniu sa zodpovednosti za vlastné činy ako aj za konanie tých, ktorí ho požiadali o radu: „Když něco dělá, nikdy to nepřizná, ale říká, že si to ještě rozmýšlí“ (Theofrastos, 1979, s. 45). Nejde tu však o Sókratovu neuchopiteľnosť vecí božských a najvyšších, ktorá nedá ustrnúť jeho mysleniu, ale o „úzkostlivú snahu vymaniť sa všetkým nárokom, ktoré sa na neho kladú alebo by sa mohli klásť“ (Büchner, 1941, s. 348). Podstatou Theofrastovho „ironika“ je pretváрка kvôli vlastnému prospechu, pohodliu a nevôli k rozhodnému činu; jeho konanie určuje pranie vyhnúť sa nepríjemnostiam a ťažkostiam.

Irónia sa v rámci antickej rétoriky vykryštalizovala do podoby rečníckej figúry, ktorej hlavnou funkciou bolo ozvláštnenie, skrášlenie reči alebo sa, vo forme sarkastického posmechu, stáva stabilnou výbavou v arzenáli rétorických trikov pri slovných súbojoch. Najčastejšie sa udávajú dve formy irónie, a to chválenie pokarhaním a pokarhanie chválením. Rečník dáva najavo, že hovorí ironicky, aj patričnou intonáciou, zafarbením hlasu, či mimikou a posunkami.

Ako prvý uvádza tento pojem do rímskej rétoriky Cicero a prekladá ho ako „dissimulatio“², čiže pretváрка: ea dissimulatio, quam Graeci εἰρωνεία vocant (Cicero, 1958, s. 108). Iróniu tak odvodzuje a dáva do služieb rétorickej teórie, pri čom za jej najdôležitejšiu funkciu pokladá výsmech a nedokáže ju od neho ani oddeliť. No nie je to hrubé vysmievanie sa, ale jemný žart (urbana dissimulatio), pri ktorom sa niečo iné myslí a niečo iné hovorí. Za prototyp takéhoto duchaplného diskurzu považuje Sókrata, ktorý vraj v tomto umení všetkých prevyšoval. Sókratova irónia tak u Cicerona stráca nielen svoje gnozeologické prvky, ale aj didakticko-pedagogickú funkciu. Aj vo svojom *Brutovi* označuje Sókrata za „hlavného predstaviteľa“ ta-

¹ Napr. v dialógu *Lachés* 184 d – e.

² Okrem výrazu „dissimulatio“ prekladá Cicero toto slovo aj ako „simulatio“, či „illuso“ alebo ho len latinizuje do podoby „ironia“. Ako ťažiskové však zostáva jeho určenie irónie ako pretvácky.

kejšto irónie: „Určite považujem iróniu, ktorá bola vlastná Sókratovi, a ktorú predvádza v Platónových, Xenofónových a Aischinových dialógoch, za niečo smiešne a elegantné (facetam et elegantem). Nou sa určite prejavuje humorný človek s vkusom, keď v diskusii o múdrosti tvrdí, že žiadnu nemá a zosmiešňujúco ju pripisuje tým, ktorí si ju sami osobujú... a vyzdvihuje do nebies iných, seba však predstavuje ako úplne nevediaceho a nevzdelaného“ (*Brutus*, 292; Cicero, 1968, s. 230 – 231). Z historicko-filozofického pohľadu môžeme povedať, že Ciceronovým určujúcim vplyvom sa začína proces vytlačania irónie z jej filozofického kontextu prítomného v platónskych dialógoch a jej trivializácia na inštrument rétorickej techniky.

Potvrdením tejto tendencie je aj Quintilianus, ktorý vo svojom systematickom diele *Institutionis Oratoriae* nadväzuje na Ciceronovo vymedzenie irónie a zaraďuje ju medzi rečnícke figúry a trópy, ktoré stupňujú účinok výrazu. Aj u neho však ešte nájdeme akési slabnúce dozvuky Sókratovho pôsobenia. Irónia podľa neho nie je len myšlienková figúra, ale aj trópus (ironia tam inter figuras sententiae quam inter tropos reperitur, IX 1.3). Irónia je myšlienkovou figúrou v tom zmysle, že nie je obyčajným – priamym vyjadrením, aj keď sa daná skutočnosť dá vyjadriť aj priamo. Je si vedomý, že formy irónie sú veľmi rôznorodé a ťažko nájsť jednotnú definíciu. Irónia ako trópus sa týka len určitého výrazu a v prípade figúry ide o pretvorenie celej výpovede (voluntatis fictio). Zamýšľaný význam nie je priamo daný, ale si ho treba domyslieť. Pri trópe sa len slová nahrádzajú inými slovami, no pri figúre sa zdá, že ironický je zmysel celého jazykového výrazu a tónu, celé stvárnenie prípadu (napr. pri súdnej reči), „dokonca celý život, ako sa to zdá byť u Sókrata, pretože preto sa nazýva ironik, lebo sa hrá na nevedomého a obdivuje iných údajne múdrych“ (Quintilianus, 1975, s. 298). Práve na tomto mieste ešte môžeme vycítiť doznievanie Sókratovho zušľachtľujúceho vplyvu na tento pojem a silnejúci nástup tendencie, ktorá degraduje iróniu zo sókratovsko-platónskeho filozofického gesta na inštrument agonálnej rétoriky.

Aj keď sa v krátkosti prizrieme, akým smerom sa uberal ďalší, poantický vývoj irónie, musíme konštatovať, že sa neodvratne vytráca Aristotelovo pozitívne hodnotenie ironika-filozofa (Sókratés) a čoraz

viac sa presadzuje Ciceronovo a Quintilianovo rétoricko-inštrumentálne chápanie tohto slova. A nielen to: zároveň dochádza k takmer úplnému zániku irónie ako filozoficky relevantného pojmu a jeho premiestnenie nielen do rétoriky, ale aj a najmä do oblasti umenia, kde pri svojich mnohorakých transformáciách nachádza čoraz väčšie pole pôsobnosti.

Pojem „irónia“ zostáva aj naďalej prítomný v učebniciach rétoriky stredovekých kláštorných škôl, a to ako zvláštny druh alegorickej reči. Očividné je však totálne ignorovanie ešte Aristotelom recipovanej (sókratovskej) irónie aj ako pozitívnej vlastnosti vznešeného človeka, ktorý nie je iba nepatrične skromný, ale sa opatrne vyjadruje vo veciach nie celkom jasných ba priam až božských. V rámci rétoriky už nachádzame iba inštrumentálno-agonálnu iróniu – „afektovanú skromnosť“.

Rétoricko-agonálnu alebo literárnu iróniu nájdeme veľmi často v mnohých filozofických prácach, dokonca aj v dielach smrteľne vážnych cirkevných otcov, no ani náznakom nám nepripomínajú ušľachtilú sókratovskú iróniu, či koncepcnú iróniu platónskych dialógov.

Určité ohlasy sókratovsko-platónskej irónie nájdeme snáď až u Erazma Rotterdamského, a to najmä v jeho slávnom ironicko-satirickom spise *Chvála bláznivosti*, ktorý vyšiel prvýkrát v Štrasburgu roku 1511. Najzreteľnejšia je aj tu rétorická irónia v službách satiry namierenej proti pomerom vo vtedajšej cirkvi. No v jeho oslave bláznivosti, ktorej vraj celé ľudstvo vďačí za svoju existenciu, nájdeme aj pritakávanie Sókratovej nevedomosti a z nej vyplývajúceho ironického životného postoja. Erazmus od svojich čitateľov nežiada, aby prehliadli a odvrhli komédiu sveta, ale aby sa pokojne oddali omylu a hrali svoju úlohu. Celý spis je aj zo stylistického hľadiska ladený ironicky, keďže fiktívnym prednášateľom prezentovaných názorov je samotná Bláznivosť, chápaná veľmi ambivalentne – ako dobromyseľnosť je predpokladom tolerancie a konsenzu, ale zároveň je aj ošialom zaľúbených a zatemnením mysle. Táto literárna štruktúra vyvoláva množstvo apórií a spôsobuje, že aj najhlbšie myšlienky spisu sa ocitajú v ironickom svetle.

Ironický životný postoj sa dá zrekonštruovať aj v *Esejach* Michela de Montaigna publikovaných roku 1580. Montaignov kritický duch sa

nikde úplne neidentifikuje s osvedčenými „pravdami“ filozofov (tak antických ako aj jeho súčasníkov), ale ich navzájom rozohráva proti sebe a takýmto spôsobom odhaľuje ich relatívnosť ba až ničotnosť. Analógiou sókratovského nevedenia je jeho permanentná pochybovačnosť, ktorá mu však práve vo vedení o nevedení umožňuje ironický dištanc tak od chiméry absolútneho vedenia ako aj absolútnej skepsy znemožňujúcej vieru.

Svojrázny oživením záujmu o filozofickú dimenziu sókratovskej irónie sú *Sókratovské pozoruhodnosti* („Sokratische Denkwürdigkeiten“) königsbergského rodáka Johanna Georga Hamanna, vydané roku 1759. Hamann tu sókratovskú nevedomosť transformuje na intelektuálnu skepsu namierenú proti racionalistickým nárokom osvietenstva (prezentovaného najmä jeho súčasníkom Kantom) ako aj na obranu živej náboženskej viery. Gnozeologický optimizmus osvietenstva nabúrava autor skeptickým pohľadom na skutočnosť, v ktorej je imanentne prítomné určité tajomstvo, vrhajúce tieň irónie na našu vieru v autonómiu rozumu. Hamann tu obhajuje svoju pozíciu vyrastajúcu z lektúry Biblie voči osvieteneckej myšlienkovkej paradigme aj tým, že Sókratovu nevedomosť, ktorej základ odhaľuje v hlbokom sebapoznaní, analyzuje ako „neurčitý pocit“, ako vieru, ktorá nie je dielom rozumu.

Aj slávna zbierka aforizmov Georga Christopha Lichtenberga z rokov 1765 až 1799 vydávaná pod rôznymi názvami – *Rôzne poznámky* („Bemerkungen vermischten Inhalts“), *Aforizmy* („Aphorismen“), no asi najznámejšia pod názvom *Sudelbücher*, čo sa dá voľne preložiť ako „Zlátaniny“ – je ladená ironicky a humorne. No v aforizmoch tohto predstaviteľa nemeckého neskorého osvietenstva, matematika, fyzika a astronóma môžeme okrem rétorickej a literárnej irónie (zameranej napríklad aj proti osvieteneckému naivnému ateizmu) vycítiť aj imanentný ironický postoj voči akýmkoľvek rýchlym a zaručeným riešeniam teoretických aj výsostne praktických problémov, ktorý ho udržuje v kritickej skepse voči všetkým formám tradovaného vedenia. Práve tento motív ako aj vybrúsený aforistický štýl našiel patričný ohlas u Schopenhauera a Nietzscheho, ale aj v novokantovskej filozofii, Vaihingerovej filozofii fikcionalizmu, či u Wittgensteina.

U žiadneho zo spomínaných autorov však fenomén irónie nedosahuje komplexnosť a myšlienkovú hĺbku, akú má v platónskych textoch, kde je neoddeliteľnou súčasťou filozofickej intencie, ktorú zvláštnym spôsobom dopĺňa. Ak by sme hľadali filozoficky relevantných obnoviteľov sókratovsko-platónskej irónie, boli by to zrejme až predstavitelia nemeckej ranej romantiky, z ktorých v tomto smere vyniká najmä filozof, literát a teoretik umenia Friedrich Schlegel. Ten sókratovskú iróniu svojsky interpretuje, v proklamovanej nadväznosti na ňu ju takmer nanovo definuje a dáva jej jednoznačný filozofický rozmer, pričom sa stáva neoddeliteľnou súčasťou, či dokonca až stredobodom jeho „symfilozofie“ organicky spájajúcej filozofiu, estetiku a literatúru. Dôkladnejšia analýza jeho výkladu sókratovskej irónie by však už ďaleko presiahla intenciu tohto textu a vyžadovala by si samostatnú štúdiu.

LITERATÚRA:

- ARISTOTELÉS (1999): *Rétorika*. Preložil Antonín Kříž. Praha, Rezek.
- ARISTOTELES (1962): *Eudemische Ethik*. Übersetzt von Franz Dirlmeier. Berlin, Akademie Verlag.
- ARISTOTELES (1966): *Magna Moralia*. Übersetzt von Franz Dirlmeier. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- ARISTOTELES (1967): *Nikomachische Ethik*. Übersetzt von Franz Dirlmeier. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- ARISTOTELES (1979): *Etika Nikomachova*. Preložil Július Špaňár. Bratislava, Pravda.
- BERGSON, L. (1971): „Eirón und Eiróneia.“ In: *Hermes* Nr. 99, s. 409-422.
- BÜCHNER, W. (1941): „Über den Begriff der Eiróneia.“ In: *Hermes* Nr. 4, s. 341 – 358.
- CICERO, M. T. (1968): *Brutus*. Lateinisch-deutsch. Ed. Bernhard Kytzler. München, Heimeran Verlag.
- DEMOSTHENES (1940): *Poslední zápas Řeků o svobodu*. Preložil Ferdinand Stiebitz. Praha, Jan Laichter.

- ERAZMUS ROTTERDAMSKÝ, D. (1997): *Chvála bláznivosti*. Preložili Rudolf Mertlík a Josef Hejnic. Praha, Aurora.
- HAMANN, J. G. (1959): „Sokratische Denkwürdigkeiten.“ In: *J. G. Hamanns Hauptschriften*, Bd. 2, Hrsg. von F. Blanke u. L. Schreiner, Gütersloh.
- LICHTENBERG, G. Ch. (1985): *Sudelbücher*. Hrsg von F. H. Mautner. Frankfurt am Main, Insel Verlag.
- MARTENS, E. (1992): *Die Sache des Sokrates*. Stuttgart, Reclam.
- MONTAIGNE, M. de (1975): *Eseje*. Preložil Anton Vantuch. Bratislava, Slovenský spisovateľ.
- QUINTILIANUS, F. M. (1975): *Instituionis Oratoriae*. Ausbildung des Redners. Zweiter Teil IX. Darmstadt.
- RIBBECK, O. (1876): „Über den Begriff des eirón.“ In: *Rheinisches Museum für Philologie* NF Nr. 31. Hrsg. von Friedrich Ritschl, Otto Ribbeck. Frankfurt am Main, Anton Klette Verlag, s. 381 a n.
- STARK, R (1953): „Sokratisches in den Vögeln des Aristophanes.“ In: *Rheinisches Museum* Nr. 96, , s. 77 n.
- THEOPHRASTOS (1980): „Povahopisy“. Preložil Václav Bahník. In: *Čtení o antice 1978-1979*. Praha, Svoboda.

MYSLENIE A SVET JAVOV¹ ARENDTOVEJ PRÍBEH O SÓKRATOVI

Milena Fridmanová

Už sa s ním nemienim spolčovať. Robí z človeka zbabelca. Človek ešte nič neukradol, a už ho obviňuje z krádeže. Človek ešte nevyriekol prísahu, a už mu zväzuje jazyk. Človek sa ešte nevyspal so susedovou ženou, a už ho dáva do rečí. Ten spoločník, ktorý sa nám búri v hrudi, nás zahľadá, ustavične nám vháňa červu na líca. Staví pred nami kopu prekážok.

Ri-
chard III., Shakespeare

Tradícia nášho politického myslenia siaha ku konkrétnym historickým okolnostiam: ku Sókratovmu súdnemu procesu, ktorý je chápaný ako konflikt medzi filozofom a polis. Z takto ponímanej udalosti sa formuje predstava o nadradenom postavení *vita contemplativa* nad *vita activa*, ktoré sa Arendtová rozhodne problematizovať vo svojom diele *The Human Condition*². I keď nijako nechce spochybňovať plauzibilitu skúsenosti tvoriacej túto dištinkciu, chce narušiť jej hierarchický poriadok tak, že sa sústreďí najmä na ľudskú schopnosť konania, ktorá korešponduje s pluralitným charakterom *conditio humana*, t.j. s tým, že nie človek, ale ľudia obývajú túto zem. I keď pripustíme, že aktivity, ktoré človek prevádza v spoločne zdieľanom svete ľudí, sa

¹ Táto práca vznikla počas študijného pobytu na Karlovej univerzite v Prahe v letnom semestri šk. roku 2005/06 vďaka podpore *Visegrad Scholarship Programme*, ktorú mi poskytol *International Visegrad Fund*.

² Prvýkrát vychádza v angličtine r. 1958 (University of Chicago Press, Chicago). Nemecké vydanie: *Vita activa oder von tätigen Leben*, Kohlhammer, Stuttgart 1960; Piper, München 1967.

v istom ohľade líšia od aktivít ľudského ducha ako sú myslenie, chcenie a súdenie (ktoré je vlastne z hľadiska *vita activa* ťažké označiť za „aktivity“), nevyplýva z tohto faktu nadradenosť jedných nad druhými. Ich hierarchické usporiadanie má podľa Arendtovej svoje zakotvenie v metafyzických teóriách dvoch svetov, ktoré uprednostňujú (pravé) bytie pred javom, hĺbku pred povrchom, mysliace ja pred javiacim sa ja, atď. Tieto teórie sa pokúša vo svojom poslednom diele *Život ducha*¹ nahradiť vypracovaním teórie sveta ako javu (a teda človeka ako javiacej sa bytosti medzi inými javiacimi sa bytosťami), ktorá kladie celkom logickú otázku: „Protože žijeme v jevícím se světě, není mnohem věrohodnější, že to podstatné a smysluplné v našem světě by bylo umístěno právě na povrchu?“ (Arendtová, 2001, s. 39).

Problémom duchovných aktivít človeka je, že na rozdiel od tých, prostredníctvom ktorých sa človek ukazuje iným ľuďom, sú samé neviditeľné. Pokiaľ sa hrdinovia, ľudia konajúci v najvyššom zmysle, nazývali *andres epifaneis*, ľudia plne sa ukazujúci, mysliteľov by sme mohli nazvať neviditeľnými. Duchovné aktivity sa odvracajú od sveta, ako sa javí, vzdávajú sa od neho, aby sa k nemu opäť navrátili. Toto odvrátenie sa je obrátením sa ku ja v jeho samote, redukovaním plurality sveta na dualitu, je aktualizáciou rozštiepenia medzi mnou a sebou, – je obrátením sa ku ja, ktoré je samo, ale nie osamotené. Aké miesto teda majú vo svete javov duchovné aktivity? Môže sa myslenie vôbec javiť? Aký vzťah je medzi ľudskou schopnosťou konať a schopnosťou myslieť?

Sókratés vystupuje v práci *Život ducha* podľa autorkiných slov ako „model“ alebo hlavný „hrdina“ jej úvah o vzťahu medzi konaním a myslením. Považujme ho však hneď od začiatku skôr za „hrdinu“, než za „model“, keďže jeho prípad predstavuje skôr výnimku, než štandardné vykreslenie tohto vzťahu. Alebo bez toho, aby sme hneď na úvod Sókrata považovali za akýsi príkladný či nepríkladný opis vzťa-

¹ Z pôvodne zamýšľaného trojzväzkového diela stihla Arendtová napísať časť o myslení a chcení. *Život ducha* vyšiel v anglickom jazyku až po jej smrti. (*The Life of the Mind*. Harcourt Brace Jovanovic, New York 1978). Do češtiny je preložená prvá časť: *Život ducha*, 1. diel, *Myšlení*, Aurora, Praha 2001. K poslednej časti o súdení sú k dispozícii len jej prednášky ku Kantovmu pojmu súdnosti, taktiež preložené: *Přednášky o Kantově politické filosofii*. OIKOYMENH, Praha 2002.

hu medzi *vita activa* a *vita contemplativa*, bude lepšie rozprávať o Sókratovi, v ktorom sa vôbec prebúda predstava toho, že by mohlo ísť o princípy, či o spôsoby života, ktoré sú navzájom v konflikte¹. Či je tento konflikt tým ústredným pre Sókrata samého alebo až pre jeho nasledovníkov (máme na mysli najmä Platóna), ponecháme bokom. I keď Arendtová chce vidieť medzi autentickým Sókratom a Platónom deliacu líniu, ktorú vo svojom výklade aj načrtáva, je určite problematické hovoriť o Sókratovi samom. Skôr než otázka, čo v Platónových dialógoch je viac či menej sókratovské, je pre nás dôležitý fakt, že Sókratés na rozdiel od Platóna nič nenapísal². Zo sféry *vita activa* nikdy nevystúpil a svoj príbeh odvíjal v nej. Je „viditeľným mysliteľom“ alebo „ukazujúcim sa myslením“ a v tomto zmysle nám hovorí niečo o spôsoboch „*jak vyvést myslící já z úkrytu, jak je do určité míry podráždit, aby se ukázalo*“ (Arendtová, 2001, s. 185).

To, čo je pre Arendtovú „autenticky sókratovské“ sa nedokazuje kritickou prácou s prameňmi ani priklonením sa ku akejkoľvek interpretácii línie. Jediným kritériom, ktoré Arendtová používa, je koherencia motívov s príbehom, ktorý chce o Sókratovi vyrozprávať. Dôraz na slovo „príbeh“ oproti interpretácii nie je náhodný. Rozprávač príbehu nie je v duchu Hérodota ten, kto rozpráva „to, ako niečo bolo“, ale s odkazom ku Homérovi chápe Arendtová rozprávača príbehu (*históra*) ako toho, kto uvádza veci do vzájomných vzťahov a vynáša

¹ Tento konflikt iste vyplýva z rôzneho charakteru ľudských schopností, avšak jeho hlavným zdrojom je predstava toho, čo má byť filosofiou v duchu platónskeho rozvíjania načrtnutej dištinkcie. Konflikt medzi pravdou a politikou (tak ako ho tematizuje aj Arendtová) nie je možné a takýmto spôsobom ani potrebné zrušiť. Jednoducho povedané, politika a pravda spolu nevychádzajú dobre a nikto od politiky ani neočakáva, že by medzi jej cnosti mala patriť pravdovravnosť. Problémom však nie je „politika“, ale predstava, akú máme o filosofii a o tom, čo je „filosofická pravda“. Je možné vyvodiť z príbehu o Sókratovi a okolnostiach jeho odsúdenia aj iné dôsledky. Inými slovami, chápanie tohto procesu ako ukazujúceho konflikt medzi filozofom a polis je len jedným z možných spôsobov vykladania tejto udalosti. Podľa Arendtovej je však tento výklad dominantný pre našu tradíciu politického myslenia a v tomto duchu sa pokúsime ho premyslieť. Spôsobom, ako tento konflikt „stratiť“ je však jednoducho zmeniť spôsob výkladu, a vyvodiť iné chápanie filosofie. Toto však nebude predmetom nášho textu.

² Nepísať znamená nemyslieť osamote. Pre Arendtovú sa Sókratés snaží získať nesmrteľnosť v sfére bios politikos, Platón sa snaží zanechať za sebou stopy písaním.

naď nimi súď (por. Arendtová, 2002b, s. 13). Z príbehu sa takto dozvieme niečo o Sókratovi, no do veľkej miery niečo o tom, kto tento príbeh rozpráva. Tento postup je voči „historickému Sókratovi“ trochu problematický. Redukovať historickú postavu na „model“ alebo reprezentatívnu funkciu vyžaduje podporiť jej vlastnosti, ktoré sú pre funkciu, ktorú jej prisudzujeme, dôležité a zanedbať tie, ktoré nie sú. Naším cieľom však nie je rekonštruovať Arendtovej príbeh o Sókratovi, ale jeho prostredníctvom skúmať Arendtovej úvahy o vzťahu medzi myslením a konaním. Naším cieľom je premyslieť ľudskú schopnosť myslenia, pričom téma tohto textu hádam odpovie i na otázku, prečo sa o to pokúšame.

Otázka vzťahu medzi myslením a konaním robí Arendtovej starosť od doby, kedy sa zúčastnila na súdnom procese s Eichmannom.¹ Domnievame sa, že náčrt okolností tohto procesu nám pomôže poukázať na základnú intuíciu, ktorá vedie Arendtovej úvahy.

1. exkurz

Hannah Arendtová bola z procesu s Adolfom Eichmannom hlboko otrasená. Nie však Eichmannovou monštruóznosťou, ale práve naopak – jeho banálnosťou. Tento proces bol len jedným z mnohých povojnových procesov, v ktorých vyvstala otázka týkajúca sa povahy a fungovania ľudského úsudku. Na Eichmannovi, ale rovnako aj na mnohých ďalších povojnových zločincoch bolo zarážajúce najmä to, že im nebolo možné prisúdiť akékoľvek zlé úmysly. V zmysle izraelského zákona, ktorý skúma aj pohnútky a úmysly obvineného, tento fakt značne podkopával rozhodnutie súdu uvaliť na Eichmanna trest smrti. Ani Arendtová sa nedokázala na základe toho, čo videla, stožniť s odôvodnením tohto rozhodnutia. Sama pre seba dokáže

¹ Súdny proces prebiehal v Jeruzaleme r. 1961. Arendtová sa na ňom osobne zúčastnila ako vyslaná reportérka týždenníka *New Yorker*. Rozsiahla reportáž zo súdneho procesu „A Reporter at Large: Eichmann in Jerusalem“ vychádzala v piatich častiach začiatkom r. 1963 a bola následne prepracovaná do knižnej podoby ako *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*. Vyšlo v českom preklade ako *Eichmann v Jeruzaléme. Zpráva o banalitě zla*. Mladá fronta, Praha 1995.

Eichmanna odsúdiť ku trestu smrti len na základe zdôvodnenia kategorickým imperatívom.¹ Napriek tomu v nej zostáva otázka, nakoľko Eichmann ako osoba predstavoval prípad pre súdny proces ako taký a nakoľko mohol byť súdený ktokoľvek iný, kto sa náhodou mohol ocitnúť na jeho mieste. Predpokladom k tomu, aby sa človek stal v očiach povojnovej epochy zločincom, nebola žiadna nenormálnosť, výnimočnosť, sadizmus či akákoľvek psychická úchylka. Po stretnutí s Eichmannom Arendtová začína premýšľať najmä o vzájomnej závislosti medzi zlom a neprítomnosťou myslenia v človeku, pretože Eichmanna nepredisponovalo k tomu aby sa stal jedným z najväčších zločincov nacistickej epochy žiadne „radikálne zlo“, bola to „*naprosto nepřítomnost myšlení, něco, co v žádném případě není totožné s hloupostí*“ (Arendtová, 1995, s. 381). Pre Arendtovú sa stalo „ponaučením z Jeruzalema“ to, že „*nepřítomnost myšlení je s to způsobit větší zkázu než všechny instinkty ke zlu dohromady, které možná člověk v sobě má*“² (ibid.). Ako sa táto „neprítomnosť myslenia“ prejavovala?

Pokiaľ myslenie sa nikdy samo nejaví, je otáznne, ako sa môže „javiť“ jeho neprítomnosť. Zdôvodniť „neprítomnosť myslenia“ tým, že

¹ Svoje vlastné zdôvodnenie rozsudku nad Eichmannom uzatvára: „*A protože jste podporoval a aktivně prováděl politiku, která nechtěla sdílet Zemi s židovským národem a dalšími národními společenstvími, jako by ste vy a vaši nadřízení měli právo rozhodovat o tom, kdo Zemi obývat smí a kdo ne, nelze očekávat od nikoho, to jest od žádného příslušníka lidského rodu, že si bude přát obývat Zemi společně s vámi. To je ten důvod, ten jediný důvod, proč musíte být odsouzen k smrti.*“ (Arendtová, 1995, s. 370).

² Zatiaľ čo Arendtová tento „úkaz“ popisuje, Zygmund Bauman ho vo svojej práci *Modernost' a holokaust* vysvetľuje. K tomuto údivu zároveň dodáva: „*Najdesivejší novinka, kterou nám přinesol holokaust, a to, čo sme sa dozvedeli o jeho páchateloch, nie je fakt, že 'toto' môžu spraviť aj nám, ale to, že by sme to mohli spraviť my.*“ (Bauman, 2002, s. 212) Tento desivý výrok nie je určite ďaleko od Arendtovej intuície. Zatiaľ čo Arendtovej úvahy sa však pohybujú v hľadaní súvislosti medzi nedostatkom myslenia a zla, Bauman sa pokúša o vysvetlenie toho, ako ku „nemysleniu“ dochádza. Dôvody hľadá v sociologickej analýze modernej spoločnosti a nie v nedostatkoch individua ako takého. Hovorí teda o podmienkach možnosti kritickej situácie akou bol napr. holokaust, zatiaľ čo Arendtová hovorí o možnostiach zachovania sa jednotlivca v kritickej situácii, pokiaľ už nastane. V tomto bode považujeme štúdie Arendtovej a Baumana za komplementárne.

bol Eichmann jednoducho „zlý“ samozrejme nemožno. Neschopnosť myslenia nemôže implikovať zlo, i keď zlo môže vyplývať aj z neschopnosti myslenia.¹ Chápanie zla ako niečoho banálneho, čo „nemá hĺbku“, znamená príklon ku chápaniu zla ako nedostatku dobra. Oproti predstave „radikálnosti zla“, ktorú Arendtová hájila ešte v *Pôvode totalitarizmu*, predstavuje tento „obrat“ skutočne akúsi *cura posterior*.

Pokiaľ si budeme všímať motívy, ktorými bol Eichmann tak znepokojivý a budeme sa pýtať ako sa jeho neschopnosť myslenia „javila“, môžeme si odpovedať rôznymi spôsobmi. Bola to jeho neschopnosť formulovať vety bez toho, aby nepoužil prázdne klišé, alebo skôr schopnosť používať „povznášajúce frázy“, ktoré ho ešte aj vo chvíli jeho smrti chránili pred skutočnosťou tohto momentu? Alebo to bola jeho úbohá pamäť, ktorá mu nedovoľovala spomenúť si na najdôležitejšie fakty, alebo skôr to, že jediný na čo si spomenúť vedel, boli okolnosti jeho kariérneho postupu? Keby sme si otázky kládli takto, dostávali by sme len výpočet schopností a neschopností, avšak nedozvedeli by sme sa nič o ich príčine. Všetky totiž vyplývajú z ďalšieho: Najviac bijúca do očí bola jeho náruživosť k poslušnosti, jeho potreba fungovať v stave „poriadku“ a jeho zmätenosť a nerozhodnosť vo chvíľach, keď mu autorita, či zákon nezverili bezpečné pokyny na konanie. Príznačná je jeho reakcia na pád nacistického režimu a ukončenie vojny: „*Pocítil jsem, že mě čeká těžký život individua bez vedení a bez direktiv, že již nebudou konzultace o přiměřených opatřeních; prostě že mám před sebou budoucnost, kterou vůbec neznám.*“ (Arendtová, 1995, s. 47) Tento strach z konania ako „individuum bez vedenia“, strach z prijatia zodpovednosti za vlastné činy, je zrejmy aj

¹ Veľa sa polemizovalo o tom, či je Arendtovej záver o banalite zla všeobecne platný. Nedostatok myslenia môže spôsobiť zlo, ktoré je v tomto prípade skutočne banálne, t.j. ako reakcia na situáciu, kde si vystačíme bez posúdenia. Avšak to samozrejme neznamena, že nedostatok myslenia zlo nutne implikuje. S odkazom na pozn. č. 8 sa prikláňame k tomu, že „banálne zlo“ je špecifickým prejavom moderny, ktorá sa vyznačuje istými prostriedkami (ako istý typ racionality, technizácia a byrokratizácia, atď.), ktoré až vo svojej vzájomnej súhre umožňujú objavenie sa fenoménu „banálneho zla“ v takej miere, ako je holokaust. Avšak zároveň si uvedomujeme, že nielen pre otázku povahy zla, ale aj pre uvažovanie o myslení je prijatie chápania zla ako toho, čo je nedostatkom a nemá vlastný zdroj, celkom zásadné. Preto sa ho budeme držať, i keby táto téma sama vyžadovala hlbšie skúmanie.

z reakcie na otázku, ktorá bola na súdnom procese tou najpálčivejšou: Priečilo sa vyvražďovanie Židov jeho svedomiu? Pre Eichmanna bola táto otázka celkom nepochopiteľná, pretože ako tvrdil, nikdy sa nestretol s nikým, kto by ho podnietil k tomu, aby zvažoval svoje skutky. Nasledovanie rozkazov najvyššej autority bolo pre neho jediným príkazom a keďže sa voči nej nespreneveril, nikdy výčitky svedomia necítil. Znamená to teda, že myslieť nedokázal alebo ho jednoducho nikdy nič nepodnietilo k tomu, aby tak urobil?

S konštatovaním, že zlo je „neprítomnosťou myslenia“, vyvstávajú mnohé otázky. Súvisí naša schopnosť myslenia so schopnosťou súdenia, rozlišovania dobra a zla, správneho a nesprávneho? Musíme myslenie požadovať od každého človeka? Ak áno, čím toto myslenie je? A pokiaľ nie, čo zabezpečuje našu schopnosť súdenia? Okrem toho je tu aj otázka, ktorou si Arendtová bola vždy istá, ktorá však nebola samozrejماً jej kritikom: Kto som ja, aby som súdil? (Bude u nej znamenať takmer to isté ako „Kto som ja, aby som myslel“) A na druhej strane, kto som ja, ak by som nesúdil? A pokiaľ je človek schopný myslieť a súdiť, znamená to, že nemôže činiť zlo? Samozrejme sú všetky tieto otázky zavádzajúce, pokiaľ nevieme, čo si predstavujeme pod pojmom súdenia a vlastne myslenia vôbec, keďže toto je pre nás tým najmenej samozrejým. To, na čo sa snažíme hneď na začiatku poukázať je fakt, že Arendtovej úvahy o myslení nezačínajú na „filosofickej pôde“. Skôr hľadajú neskôr i filosofické zdôvodnenie.

Arendtovej skúsenosť zo súdneho procesu však naše skúmanie vzťahu medzi myslením a konaním skôr komplikuje, než vyjasňuje. Arendtová ukazuje Eichmanna ako toho, kto nemyslel (či nesúdil? Aj toto je v reflexii na Eichmannov prípad nejasné), práve preto konal zlo. Mohli by sme teda Eichmanna vnímať ako toho, kto konal bez myslenia. Je však zaujímavé, že v duchu Arendtovej neskorších prác by sme mohli tvrdiť, že dokonca ani nekonal. Prípad s Eichmannom nastolil otázky týkajúce sa schopnosti myslenia a súdenia, pričom tieto dve schopnosti takmer stotožňuje, no ich vzťah naberá celkom iný tvar, keď sa Arendtová začne zaoberať ľudskou schopnosťou konať.

Príbeh Sókrata

Sókratés sa voči jednému z bodov obžaloby (totiž že kazí mládež a robí tak úmyselne) háji tým, že buď nečinil zlo alebo tak robil neúmyselne (*Apol.* 26a). Ako by mohol kaziť mládež úmyselne a vystavovať sa tak riziku, že by sám mohol utrpieť zlo od iných? Ak teda skutočne kazí mládež, robí tak nevedome a keďže nemožno človeka súdiť pokiaľ nemá zlé úmysly, vyžaduje si Sókratés skôr „poučenie“ (vieme si predstaviť, ako by toto „poučenie“ dopadlo) a nie súdne konanie, v ktorom mu navyše celkom neprimerane jeho „prehreškom“ navrhujú trest smrti. Hneď na začiatku jeho „obhajoby“ zaznieva teda to, prečo sa obhájiť nechce. Veď kto by mohol Sókrata „poučiť“, keď niet nikoho od neho múdrejšieho? Je zrejmé, že Sókratés je ten, kto chce opäť poučovať občanov a to prizeraajúcich sa, žalobcov ako i sudcov samých. Ako totiž hneď na začiatku hovorí, určite nie je jeho úlohou sudcov prosiť, či akýmikoľvek prostriedkami dosiahnuť vlastné oslobodenie. Jeho úlohou je spravodlivo ich poučovať a takto presviedčať. Pokiaľ ich takýmto spôsobom nepresvedčí, je to vlastne ich problém, nie jeho, pretože je na ich škodu, pokiaľ sa sami dobrovoľne pripravia o také dobro, akým je pre obec Sókratés.

Tvrdenie, že zlo nemožno konať úmyselne, je asi ťažké doviesť do dôsledkov. Pokiaľ by to tak bolo, nepotrebovali by sme súdy, ale „iba“ výchovné zariadenia. Pokiaľ niekto predsa zlo koná, zaslúži si trest. Avšak zaslúži si ho kvôli svojej nevedomosti, nie preto, že je „zlý“. Prečo je potom odsúdený Sókratés? Sám hovorí, že je to len kvôli nenávisti a zlej mienke väčšiny. Tejto väčšine sa už dlhšiu dobu nepáči, že Sókratés vystavuje skúmaniu ich „múdrosť“. A navyše sa obhajuje, že to všetko robí len preto, aby porozumel delfskej veštbe. Hľadá od seba múdrejšieho, no nikoho takého nenašiel. Človeka, od ktorého v obci niet múdrejšieho, treba odstrániť, aby znovu zavládol pokoj. Ten „pokoj“, ktorý Sókratés nazýva spánkom (*Apol.* 31a). A pritom jediným jeho cieľom (čo práve väčšina nepochopila) je primerť každého k tomu, aby sa staral o svoje zdokonalenie (*Apol.* 31b). Niektorí sa za Sókratom chodili zdokonaľovať celkom dobrovoľne, avšak niektorí ním boli zdokonaľovaní celkom neočakávane a nechcene. A keďže človeka zrejme nemožno „vylepšovať“, keď po tom sám netúži, získaval si Sókratés mnoho nepriateľov. Nebezpečenstvom „zdokonaľovania“ je totiž to, že sa človek môže stať celkom neistým vo veciach,

ktoré sa mu zdali byť mimo akúkoľvek pochybnosť. Táto situácia môže byť dosť nepohodlná. Jej riešenie potom vyžaduje veľa času, zvažovanie rôznych alternatív, o ktorých nakoniec aj tak nemáme stopercentnú istotu, lebo za nich sami zodpovedáme. Inými slovami, je otravné nútiť ľudí, aby mysleli tam, kde je predsa všetko jasné. A keďže má myslenie nutne deštruktívny, podkopávajúci účinok na všetky ustanovené kritéria, hodnoty, meradlá dobra a zla, bol vlastne Sókratés odsúdený právom. S tým rozdielom, že nekazil úmyselne mládež, ale celkom úmyselne podkopával jednoznačnú platnosť kritérií a pravidiel, podľa ktorých ľudia vedú svoj vlastný život i život verejný. Prítom jediný, čo by mohlo zaručiť, že tieto pravidlá nemôžu byť za žiadnych okolností „naštrbené“, či celkom spochybnené, je, že by sa človek nesmel nachádzať v tom, čo robí, bezmyšlienkovite (por. Arendtová, 2001, s. 193). Ako to môžeme zistiť?

Sókratés mal teda veľmi dobrý dôvod, aby vyzýval k rozhovoru kohokoľvek stretol.¹ Myslenie totiž nie je len tak vidieť. A tu niekde začína Arendtovej príbeh o Sókratovi. Obtiaž myslenia je v tom, že na rozdiel od javiaceho sa „ja“ nemá mysliače „ja“ žiadne nutkanie objaviť sa vo svete javov. „*V každom prípade pri pohľadu ze sveta javů, z hľadiska tržiště, myslící já žije stále ve skrývaní, lathé biósas.*“ (Arendtová, 2001, s. 184-185) Výrok premýšľajúcich ako i nepremýšľajúcich sa v spoločnom svete ľudí javí vždy len ako mienka. A Sókrata podľa všetkého veľmi zaujímalo, či táto mienka nachádza v tom, čo je neviditeľné, akúsi oporu. Najskôr začína Sókratés diskutovať o jednotlivých otázkach s tými „najpovolanejšími“, t. j. s tými, ktorí majú v danej oblasti veľkú autoritu v obci. Neskôr však vystavuje skúmaniu ľudí, ktorí sa múdrymi ani len nejavia a nakoniec konštatuje, že ľudia najviac slávni majú najväčšie nedostatky, zatiaľ čo iní, zdanlivo horší, sú v múdrosti zdatnejší (Apol. 22a). Popri tom ho začali dobrovoľne nasledovať mladí ľudia, ktorí radi počúvajú, ako sú iní ľudia skúšaní, a sami sa v tomto pokúšajú Sókrata napodobovať.

¹ Skôr než o akési „vyzývanie“ k rozhovoru išlo zrejme o to, že Sókratés mal talent plynulého prechodu od „bežných“ rečí ku kladeniu vlastných otázok (tak ako to vidíme napr. v *Euthyfrónovi*). To, že sa tvári, že tieto bežné reči nevie rozlíšiť od tých, ktoré mu Kritias a Chariklés zakazujú viesť (podľa *Mem.* I, II. 33-38) je iste od Sókrata posmešné gesto, no zároveň tým hovorí, že sú to pre neho neoddeliteľné veci.

Nie je to však len táto skupinka „žiakov“, z ktorej kazenia je Sókratés obvinený, lebo sa zdá, že Sókratés diskutoval radšej s mladými ľuďmi skôr než s tými staršími, či už preto, že v tom mal väčšiu záľubu alebo preto, že títo mladí sú predsa len „náchylnejší“ k tomu, čo ich chce Sókratés „naučiť“, i keď žiadne učenie nemá. V čom Sókratés všetkých skúša? V čom múdrejšieho od neho niet? Z toho ako Sókratés sám interpretuje delfskú veštbu zistujeme, že jediné, o čo mu môže ísť, je uvedenie všetkých ľudí, s ktorými rozpráva, do rovnakých neistôt a ťažkostí, ako v ktorých sa nachádza on sám. Spochybňuje všetky mienky a neponúka žiadne riešenia. Prečo sa podľa Arendtovej o toto pokúša?

Produktívnosť činnosti, ku ktorej Sókratés vybáda mnohých, je otázna i zo samého charakteru dialógov. Je to prvý fakt, na ktorý Arendtová upozorňuje. Argument buď nevedie nikam alebo vedie dookola v kruhoch. Všetky argumenty sa pohybujú dookola. Keďže Sókratés sám nemá odpovede na otázky, ktoré kladie, uvádza argumenty do pohybu a je to obvykle tiež on, kto vyzýva k novému preskúmaniu problému, keď sa argument vracia do svojho začiatku. Ako Arendtová zhrňa rámcovú situáciu raných Platónových dialógov, prebieha to asi takto: samozrejme existujú šťastní ľudia, spravodlivé skutky, statoční ľudia, krásne veci, ktoré je možné vidieť a obdivovať. Problém začína tam, kde utvoríme podstatné meno ako spravodlivosť, šťastie atď. od prídavných mien, ktoré používame pre jednotlivé prípady tak, ako sa nám javia. (por. Arendtová, 2001, s. 188) Na konci dialógu človek iba potvrdzuje svoj údiv z toho, ako je možné, že rozpoznávame spravodlivé skutky, šťastných ľudí a pod., pričom nevieme ani čo je spravodlivosť ani šťastie. Pokiaľ sa teda na konci každého dialógu ocitneme opäť na jeho začiatku, čo sa deje? Čo sa mení? Naozaj je jediným Sókratovým cieľom iba dokázať ľuďom, že nič nevedia? I keď dialóg neponúka žiaden výsledok, jeho „pôsobenie“ je možno citeľné. Sama aktivita myslenia vedie človeka k zmene. Takto je možné chápať dialógy nie ako skúmanie toho, čo sú tieto „podstatné mená“ (odkiaľ už nie je ďaleko ku tomu, že to sú akési idey, ktoré môžu niektorí nejakým spôsobom nazerať), ale ako vystavenie skúške istoty, ktorú v konkrétnej situácii, máme. Skúmanie, či náš názor je podložený „myslením“ alebo nie. Je potrebné zdôrazniť, že ide

o názor na jednotlivinu, otázka sa kladie vtedy, keď chce niekto niečo vykonať alebo keď niekto o niečom čosi mieni, atď. Dialóg nikdy nezačína tým, že by bolo dobré zistiť „čo je spravodlivosť“ a nakoniec sa na nič nepríde. Pokiaľ by nikto nedokázal odpovedať na túto otázku (ani Sókratés sám), znamenalo by to, že všetci myslia nedostatočne? Dôležité je, či od myslenia očakávame nejaký výsledok alebo či je „výsledkom“ proces myslenia sám. Neviedol napokon rozhovor s Euthyfrónom k tomu, že tento nakoniec nepodal žalobu na svojho otca? I keď sme sa z dialógu vôbec nedozvedeli čo je „zbožnosť“ (podľa Diogena Laertskeho II. 29)? Myslieť v sókratovskom duchu neznamena získať nejaký výsledok v zmysle poznatku. Myslenie nie je ani nazeraním ani intencionálnym aktom, ani logickou operáciou, je čírym pohybom, aktivitou, je „premýšľaním“. „Myslieť“ jednoducho znamená premýšľať každú novú situáciu vždy nanovo.

Na jednej strane teda máme dialóg ako akési pomeriavanie jednotlivého prípadu akousi abstraktnou platnosťou, neviditeľnou mierkou, ktorú keby sme nazerali, nepotrebovali by sme už byť vystavovaní Sókratovým otázkam, a boli by sme naozaj múdri. Na druhej strane v dialógoch nastáva náznak miesta, kedy niekoho naozaj začína trápiť, čo sú tieto „mierky“, akým spôsobom ich človek môže nazerať a aké na to potrebuje schopnosti. Niekde „medzi“ je pre Arendtovú ostrá deliaca čiara medzi tým, čo považuje za autenticky sókratovské a čo je Platónovou filosofiou.¹ Pokúsime sa ešte bližšie objasniť, čo táto čiara pre Arendtovú oddeľuje. Len čo sa totiž zrodí myšlienka možnosti nazerania akýchsi ideí, vynára sa s tým otázka, kto môže tieto idey nazerať. Až tu sa v skutočnosti zrodí delenie ľudí na menšinu a väčšinu, na *sofoi* a *démos*, lebo Sókratés takto ešte neuvažuje.² Ani

¹ Vidieť takto ostro rozlíšenie medzi Sókratom a Platónom je dosť problematické. (Najpochybnejším prvkom v tomto rozlíšení je Platónova údajná náuka o ideách). Skôr by sme súhlasili s tým, že zatiaľ čo Sókratés podstupuje dialóg práve kvôli tej zmene (pôsobeniu), ktorá sa počas neho v človeku udeje, Platón používa podobnú stratégiu predsa len k tomu, aby sme nejako prispeli k poznaniu človeka. Ciele, ktoré dialógom sledujú Sókratés a Platón sú dosť rozdielne.

² Paródiu na rozlíšenie „múdreho“ od „obyčajných ľudí“ nemôžeme vidieť nikde inde tak krásne ako v dialógu *Euthyfrón*. Tam Euthyfrón hovorí, že by za nič nestál a ničím by sa nelíšil od obyčajných ľudí, keby dôkladne nepoznal také veci, ako sú bohovia a to, čo je zbožné. Teda sa od obyčajných ľudí skutočne v ničom nelíšil.

Platón nerozlišuje ľudí na tých, ktorí sú schopní nazerania „ideí“ a tých, ktorí toho schopní nie sú. Isté však je, že tento „akt“ si vyžaduje istú námahu. Filozofova skúsenosť večného, ktorú podľa Platóna nie je možné iným sprostredkovať, sa môže udiť iba vonku z oblasti ľudských záležitostí a mimo plurality človeka. I keď Platón neupiera každému človeku schopnosť tohto nazerania, je zrejmé, že väčšina ľudí sa na cestu z jaskyne nepodujme. A tí, ktorí tak učinia, urobia lepšie, keď si svoje „zistenia“ nechajú pre seba a nebudú sa pokúšať presviedčať iných, aby sa taktiež oslobodili. Keby sa snažil tento navrátiť ostatných zbaviť pút, títo by ho dozaista zabili, končí Platón podobenstvom o jaskyni (Ústava 517a). Platón má dobrý dôvod sa domnievať, že by sa tak stalo. Ale v tomto zmysle sa to Sókrata netýka. Ten totiž cestu „z jaskyne“ nikdy nepodstúpil. Pohyboval sa iba z domu na verejné priestranstvo a späť. Do úvahy musíme brať aj to, že Ústava je dialógom, ktorý sa týka veci politického zriadenia obce a výchovy občanov. Z faktu, že väčšina ľudí nemyslí (i keď k tomu majú možnosť) vyplýva pre obec to, že by bolo dobré, keby jej vládli „tí myslíaci“. Ťažko povedať, čo by na to povedal Sókratés. Ten sa veciam politickým nikdy nevenoval. Uchránil ho od toho jeho daimón. I keď Platón uvažuje o menšine, ktorá má ku zákonom istý individuálny vzťah, považuje za vhodnejšie a najmä bezpečnejšie zabezpečiť poslušnosť väčšiny mýtami a peklami.¹

I keď pôsobí toto riešenie navonok tak logicky, pragmaticky, či dokonca jednoducho „realisticky“ oproti Sókratovej (paradoxne) idealistickej snahe diskutovať s kýmkoľvek, ani pre Arendtovú nie je Platónove stanovisko prijateľné z jednoduchých, no veľmi závažných dôvodov. „Vlastnenie pravidiel“, ktoré sa zdá byť tak vhodným v politických a mravných záležitostiach, voči ktorým môžeme vynucovať poslušnosť tými najrôznejšími spôsobmi, môže viesť k veľkým nebezpečenstvám. Ľudia, ktorí nemajú návyk oddávať sa mysleniu,

¹ V tomto zmysle najhrozivejší je záver *Gorgia*, kde Platón vkladá do úst Sókratovi: „Kteří se však proviní nejhoršími způsoby a pro tyto viny se stanou nezhoditelnými, z těch se stávají příklady; ti sami již nenabývají žádného prospěchu, protože jsou nezhoditelní, ale jiní nabývají prospěchu, kdo je vidí, jak navždy trpí největší a nejbolestnější a nejhroznější muka, jsouce tam v Hádu v tom žaláři...“ (*Gorgias*, 525c)

majú sklon podrobiť sa akémukoľvek kódexu. Ako hovorí Arendtová, zmeniť *mores*, zvyky národa potom môže byť rovnako ľahké ako zmeniť pravidlá stolovania. „*Snadnosť, s jakou za určitých podmínek může k takové změně dojít, skutečně budí dojem, že všichni tvrdě spali, když k ní došlo.*“ (Arendtová, 2001, s. 196) A takto sa dostávame ešte k otázke Sókratovej poslušnosti voči zákonu. Tento sa očividne nestotožňuje s kohokoľvek príkazom.¹ Nech by sa neuposlúchnutie rozkazu trestalo i smrťou, Sókratés odmieta urobiť čokoľvek, čo by bolo nespravodlivé alebo bezbožné. Zdá sa teda, že nasledovať zákon bude jednoducho len vtedy, keď ho bude považovať za správny, teda spravodlivý a v súlade so zbožnosťou. Arendtová takto môže Sókrata vnímať ako toho, kto robí viac, než je len poslušný zákonu, totiž, v duchu Kantovej praktickej filosofie, svojím konaním poslušnosť presahuje a rozpoznáva princíp, ktorý stojí za zákonom, zdroj, z ktorého zákon pramení. Pokiaľ tento princíp nerozpoznávame, môžeme prijať akýkoľvek zákon. A tak sa vraciame na začiatok. Sókratovská odpoveď na otázku „Čo nás núti myslieť?“, ktorou Arendtová uvádza jej modelový opis Sókrata, je takmer „banálna“: „možnosť banálneho zla“.

Iba Sókratés, ktorý premýšľal o všetkých témach a hovoril s kýmkoľvek, ten, ktorý nemohol veriť, že len málokto dokáže myslieť, a to tí, ktorých zrak je vycvičený a dokáže viac ako zrak mnohých, mohol byť dokonalým modelom pre Arendtovej chápanie myslenia. I keď najdôležitejším prvkom, ktorého sme sa tu dotkli, je práve charakter jeho dialógov – premýšľanie, ktoré vykonáva istý pohyb, avšak nevykazuje žiadne poznatky. „*Jestliže existuje něco v myšlení, co mi dokáže zabránit v konání zla, musí to být vlastnost samotné aktivity bez ohledu na její předměty.*“ (Arendtová, 2001, s. 198) Je to teda samotná dištancia, ktorú uskutočňujeme, keď sa odvraciamy zo sveta a nadväzujeme rozhovor sami so sebou? Ak by sme si kládli otázku „čo je myslenie“, rozkladá sa takto do dvoch: „Ako myslenie myslí?“ a „Čo myslenie myslí?“. Ktorá z týchto dvoch otázok je pre

¹ Sókratés vo svojej „obhajobnej reči“ odkazuje napr. k tomu, ako sa zachoval, keď mu „vláda tridsiatich“ rozkázala priviesť Leonta zo Salamíny, ktorý mal byť popravený. (Apol. 32c)

Arendtovú zásadnú, sme už naznačili. Pokúsime sa to však rozvinúť v ďalšom exkurze.

2. exkurz

Sledujúc Arendtovej úvahy o myslení, chceme ich postaviť do konfrontácie s prácou *Was heißt Denken?* Martina Heideggera. Tento výber nie je náhodný. Hannah Arendtová sledovala povojnové Heideggerovo dielo, výrazne pomáhala americkým prekladateľom a redaktorom, ktorí pracovali na anglickej verzii jeho textov a nadviazala s ním opäť i osobné vzťahy. Veľa sa už hovorilo o tom, ako sa postavila k jeho nacistickej minulosti. Obrat v jeho myslení s týmto môžeme spájať alebo rovnako i nie. Arendtová však vnímala jeho práce počínajúc *Listom o humanizme* za prejav toho, že sa Heidegger stiahol do ríše myslenia (čo mu napokon jediné umožňovalo reinterpretovať svoju politickú dráhu rektora). Smeroval podľa nej k mystickej vízii, v ktorej svetskej veci „odvracajú človeka od Bytia“, stával sa čoraz menej „politickým“ (Por. Young-Bruehlová, 2005, s. 349-356). I keď Arendtová zrejme do veľkej miery dopomohla Heideggerovi ku jeho rehabilitácii na verejnosti¹, svoj názor na Heideggerovo politické pochybenie určite nikdy nezmenila. Svoju kritiku voči Heideggerovým neskorším textom rozvinula vo svojej práci *Život ducha*, v časti o chcení. Do tejto kritiky sa však nateraz nebudeme púšťať, pokúsime sa držať sókratovského motívu s ohľadom na otázky čo a ako je myslené.

Domnievame sa, že Arendtová by sa s Heideggerom zhodla v tom, ako myslenie myslí. Táto otázka sa týka, – približne povedané, procesualnej stránky myslenia. V tomto zmysle je pre Heideggera Sókratés tým najčistejším mysliteľom Západu. „Sókratés po celý svoj život nerobil nič iné, než že sa postavil do prievanu (Zugwind) tohto vetru

¹ K tomuto prispel najmä jej článok pri príležitosti Heideggerových 80-tich narodenín „Martin Heidegger at 80“ (*New York Review of Books*, 17/6, ss. 50-54). Pôvodne nemecky in *Merkur*, 10/1969, ss. 893-902.

a v ňom sa držal.“¹ Vietor je tu metaforou pohyblivého, ale neviditeľného, toho, čo samo nevidíme, ale vidíme jeho pôsobenie. Na rozdiel od Heideggera by však Arendtová skôr povedala, že Sókratés je ten kto zdvíha vietor, i keď pre Heideggera to nie je Sókratés sám, kto svojimi otázkami uvádza myslenie do pohybu. Heidegger hovorí, že myslieť môžeme len to, čo sa samo z jeho strany ku mysleniu dáva, čo k nám prehovára. Naša úloha samozrejme nie je len takto pasívna, lebo to, čo sa nám takto dáva, nás drží tým, čím sme, len potiaľ, kým to, čo nás takto drží, sami zachováваме.² Jednoducho povedané, pokiaľ stojí pre Heideggera i pre Arendtovú Sókratés v pohybe myslenia, pre Heideggera sa Sókratés musí do tohto miesta pohybu postaviť, zatiaľ čo pre Arendtovú musí tento pohyb sám vyvolať. Táto otázka sa nejako týka aktivity človeka vo vzťahu k mysleniu a súvisí aj s nasledovným.

Všimnime si bližšie vetu, ktorú Heidegger sleduje celým svojim textom: „*Das Bedenklichste in unserer bedenklichen Zeit ist, daß wir noch nicht denken*“. Táto veta hovorí, že je nejaká záležitosť, či otázka, ktorú ju najviac potrebné premýšľať. (Povážlivé je, že práve „toto“ nemyslíme.) Zároveň to, čo je najviac potrebné myslieť, nie je potrebné „vymyslieť“, ale odhaliť, alebo ešte inak povedané, zjemniť pre túto „vec“ svoj sluch. Myslenie podľa Heideggera znamená schopnosť odpovedať tomu, čo si najviac vyžaduje naše myslenie. A až toto „odpovedanie“ vlastne myslením je. Pokiaľ sa pýtame, „was heisst Denken?“, kladie sa tu taktiež dvojité otázky. Prvou je „Čo nazývame myslením?“ a druhou je „Čo volá myslenie?“ Príznačné pre tento text je, že sa napokon viac venuje otázke druhej. Akoby len vtedy, keď vieme, čo volá myslenie, môžeme odpovedať na otázku, čo teda myslením nazývame. Dôraz v otázke po myslení je teda položený na to, čo

¹ „Sokrates hat zeit seines Lebens, bis in seinem Tod hinein, nichts anderes getan, als sich in den Zugwind diese Zuges zu stellen und darin sich zu halten. Darum ist er der reinste Denker des Abendlandes.“ (Heidegger, 2002, s. 20)

² „Aber wir mögen wiederum wahrhaft nur Jenes, was seinerseits uns selber und zwar uns in unserem Wesen mag, indem es sich unserem Wesen als das zu-spricht, was uns im Wesen hält. Halten heißt eigentlich hüten, auf dem Weideland weiden lassen. Was uns in unserem Wesen hält, hält uns jedoch nur so lange, als wir selber von uns her das Haltende be-halten.“ (Heidegger, 2002, s. 5)

myslenie myslí, čo po myslení volá. (Teda nemôžeme hovoriť o „predmete myslenia“, pretože vzťah medzi tým „kto myslí“ a „čo je myslené“ je akoby obrátený). Arendtová sa pýta, čo nás núti myslieť, Heidegger sa pýta, čo volá po našom myslení. Pre Heideggera je myslenie predovšetkým odpovedaním, pre Arendtovú je dôležitá nutnosť začínať myslenie vždy znovu, nie však ako odpoveď, ale skôr ako otázka. Inak povedané, pokiaľ aj Heidegger povie, že Sókratés je najčistejším mysliteľom Západu, nijako z toho nevyplýva, že je aj mysliteľom „najväčším“. A to z jednoduchých dôvodov: Nech myslí Sókratés akokoľvek dobre, nemyslí to, čo myslieť treba, resp. je voči volaniu toho, čo má byť najviac myslené, celkom hluchý. Pre Arendtovú ako i pre Heideggera je snaha skúmať čím myslenie je, celkom ústredná. Zatiaľ čo Heideggerovo myslenie však musí smerovať čo najdôslednejšie k Bytiu, ktoré k nám prehovára, Arendtovej myslenie sa po vystúpení z každodenného sveta do tohto vždy musí navrátiť. Arendtová by svoju otázku „Čo nás núti myslieť?“ nikdy tou Heideggerovou nemohla nahradiť.

V tomto vidíme Arendtovej odpoveď na Heideggerovu politickú minulosť. I keď bol veľkým mysliteľom, celkom postrádal to myslenie, o ktorom hovorí Arendtová. Myslenie, ktoré nám umožňuje vynášať súdy o svete a o veciach, ktoré sa v ňom odohrávajú.

... príbeh Sókrata

Prvú časť nášho príbehu sme postavili na tom, že Sókratés mal záujem starať sa o všetkých ľudí bez rozdielu a že svoju prítomnosť v obci (danú obci od boha ako to najlepšie pre obec pociťoval ako napĺňanie tohto poslania. Posuňme sa teraz ďalej od tohto altruistického zámeru. Myslenie, ktoré sa snažil Sókratés svojimi otázkami vzbudiť, nemusí byť pre dobro obce nijako prospešné, jeho morálny efekt je takmer zanedbateľný. Dokonca nemusí mať ani žiaden politický význam, pokiaľ (ako je to dôležité práve pre Arendtovú) nedôjde k žiadnym mimoriadnym udalostiam.

Arendtová nás privedie k svojej predstave o myslení prostredníctvom výroku, ktorý považuje za autenticky sókratovský, i keď je obšiahnutý v neskorom dialógu *Gorgias*. Sókratés tu hovorí: „Bylo by

lépe, aby má lyra byla rozladěna a falešně hrála a aby falešně zpíval sbor, který bych řídil, a aby celý svět se mnou nesouhlasil a mluvil opačné věci, nežli abych já sám jediný byl se sebou v nesouladu a sobě odporoval.“ (Gorgias 482c). Analýzou tohto výroku Arendtová vyvodzuje: Časti „ja sám jediný“ a „bol so sebou v nesúlade“ si očividne protirečia. Pokiaľ som ja jediný skutočne identickým ja, potom ja som jednoducho ja. Nemôžem byť so sebou ani v nesúlade, ale ani v súlade. „Ja jediný“ je len to, čím sa javím byť vo vzťahu k druhým. Takto sa javím i sám sebe vtedy, keď som medzi inými. Avšak vo vzťahu k sebe samému prichádza ku slovu vždy moja rozdvojenosť. V spoločne zdieľanom svete je človek len javiacou sa „vecou“ medzi inými javiacimi sa „vecami“. Vo svete zjavnosti sa myslíace ja nikdy nemôže ukázať. Neznamená to však, že štruktúra ja, keď koná, je iná, než štruktúra ja, keď myslí. Znamená to len, že človek, ktorý koná vo vzťahu k druhým, koná vždy jednohlasne, – vstupuje do verejnej sféry vždy jedným hlasom, zatiaľ čo myslíace ja je ako neviditeľné oslobodené od pohľadu druhých a je mu takto umožnená značná ľubovôľa. Schopnosť myslenia ako vystúpenia zo sveta naliehavej potreby sa ukazovať, dáva človeku možnosť vzťahovať sa k minulému ako aj budúceму, vzťahovať sa ku spoločníkovi, ktorého má v sebe. Myslenie dáva možnosť vzťahovať sa k tomu, čo nie je prítomné v našich zmysloch, zovšeobecňovať, variovať a vyvodzovať pre konkrétne situácie rôznorodé závery. Vystúpenie zo sveta javov je možnosťou človeka stiahnuť sa z verejnej sféry do sféry súkromnej, túto môžeme chápať práve ako možnosť sa nejaviť a teda jednoducho nebyť k dispozícii pohľadu druhých.

Pokiaľ je myslenie akýmsi zvláštnym druhom aktivity, ktorú prežívame keď sme sami so sebou, znamená to, že túto aktivitu neprevádzame keď sme aktívni (inak) vo svete zdieľanom s inými ľuďmi? Ak by sme trvali na rozdvojenosti ja na jeho javiacu sa a myslíacu časť, museli by sme z toho vyvodiť, že sa ku minulému a budúceму vzťahujeme len vtedy, keď myslíme a nekonáme, čo je dosť ťažké si predstaviť. Tieto dve ja nie sú žiadnym rozdvojením, ktoré by zavádzalo zložky ja ako vylučujúce sa. Ich „konfliktnosť“ nespočíva nijako v tom, že by sa navzájom vylučovali tak, ako sa nám mohlo zdať pri Eichmannovom prípade. Konanie a myslenie sa vylučujú len v tom

zmysle, že konanie náleží verejnej sfére javiaceho sa človeka a myslenie je vzťahom človeka ku sebe samému. Dokonca by sa mohlo zdať (k tomu by ale bolo potrebné preskúmať, čo je v zmysle Arendtovej úvah považované za konanie), že sa myslenie a konanie navzájom podmieňujú. Pokiaľ je konanie a myslenie vlastne vzťahom medzi viditeľným a neviditeľným, mohli by sme tvrdiť, že neviditeľné pôsobí tak, že sa práve niečo iné (inak) zviditeľňuje.

Kvôli preskúmaniu vzťahu medzi viditeľným a neviditeľným sa vrátime na začiatok Arendtovej práce o myslení. Táto je uvedená ostrou manifestáciou sveta ako javu: „*V tomto svete, do ktorého vstupujeme, objavujúce se odnikud, a ze ktorého mizíme do nikde, je bytí a jevení totéž*“ (Arendtová, 2001, s. 31). Toto tvrdenie má vyvrátiť staré metafyzické omyly, medzi ktoré okrem iného patrí prastará nadradenosť základu, ktorý sa nejaví, nad javiacim sa povrchom. Je nutné tento výrok vhodne interpretovať. Nejde tu iba o prevrátenie dôrazu, či hierarchie zjavného a nezjavného. Tento výrok hovorí, že všetko, čo je, sa nejakým spôsobom prejavuje. Čo nemá prejav, nie je. Arendtovej „to čo je“ sa nejakým spôsobom javí nezávisle od chcenia či nechcenia človeka. Skôr sa nemôže nejaviť.¹ Rozlíšenie medzi bytím a javením však samozrejme nie je rozlíšením medzi viditeľným a neviditeľným. I neviditeľné sa nejakým spôsobom javí. Nemusí to byť priamo seba-ukazovanie sa, môže sa ukazovať v pôsobení na niečo iné. Nemôžeme teda vidieť „ono samo“, ale môžeme sa stretnúť s jeho „realizáciou“ vo svete javov. Pokiaľ sa niečo ani takýmto spôsobom neprejavuje, nie je neviditeľným, ale jednoducho „nie je“. Čo je teda v tomto zmysle javením sa myslenia?

Vráťme sa však ku Sókratovi, keď je doma sám so sebou. Tam, kde pociťuje vlastnú identitu ako rozdiel. Tento rozdiel je možné aktivovať podľa Arendtovej len myslením. A to vtedy, keď celá naša aktivita nie je determinovaná akútnosťou „vystavenosti na obdiv“. Byť sám so sebou v súlade znamená to, že pokiaľ myslíme, musíme si uvedomovať, že obaja účastníci dialógu majú k sebe „súzvučný

¹ Takže bytie je pre Arendtovú vždy len bytím súcna. Preto uznáva skôr Heideggerove rané diela. S neskorými textami, kde sa Bytie akosi osamostatňuje a potrebuje ku svojmu uchopeniu špeciálne vycvičené „ucho“ Dasein, sa nemôže stotožniť.

vzťah“. Čo je dôležité preto, že partnerovi, ktorý sa dostáva ku slovu, keď sme sami, nikdy neunikneme (pokiaľ neprestaneme myslieť). Táto rozdvojenosť však musí byť potenciálne v každom človeku. Dôraz teda musí byť položený na otázku aktivácie tohto rozdvojenia. Na rovnaký motív rozdielu v identite poukazuje i nápis delfskej veštiarne „poznaj sám seba“. „Ja“ sa človeku nedáva priamo v akomsi akte identického sebakladenia, ale len vtedy, pokiaľ sa človek sám seba pýta a sám si i odpovedá, – iba v procese myslenia sa môže niečo o sebe dozvedieť. Druh, ktorý k nám prichádza keď sme sami, sa neskôr začal označovať ako „svedomie“ (s týmto však získava už čisto morálny význam), ako to, čo nám väčšinou zabraňuje konať to, čo je pre nás zlé, avšak ozýva sa rovnako, pokiaľ by sme chceli činiť zlo niekomu inému. Je vyjadrením potrebného súladu v rozdvojenosti mysliaceho ja, či skôr jednoducho súladom medzi ja mysliacim a ja konajúcim? V každom prípade, je kategorickým imperatívom v tom najužšom vyjadrení: Neodporuj sebe.

Tento „imperatív“ však v Sókratovom podaní znie inak: Neodporuj svojmu daimónovi. I keď mal motív daimonia čo do činenia so zbožnosťou človeka, Arendtová (a ani iní interpreti) sa vôbec nerozpakujú odhliadať od jeho „božského“, či nadprirodzeného pôvodu. Sókratés sa taktiež nijako neštítil hovoriť o svojom daimonione často a na mnohých miestach, takže sa jeho daimonion stal akýmsi jeho zvláštnym prívlastkom. „Zľudovelo“ natoľko, že sa stalo ďalším z bodov obžaloby Sókrata. Arendtová sa v istom zmysle prikláňa k tomu, že Sókratés nepovažoval daimonion za niečo tajomné, za hlas boží, za božie zjavenie, ale že sám svojmu daimoniu celkom dobre rozumel. Vyčerpávajúci súpis argumentov pre toto tvrdenie podáva napr. František Novotný vo svojom článku „Sokratovo daimonion“. Analýzou výskytu a kontextu tohto pojmu uzatvára, že daimonion je akýsi súhrnný pojem pre rozumovú úvahu, ktorá zasahuje v prospech vzdialenejšieho dobra.¹ Jeho pôvod sa zbožšťoval najmä vtedy, keď to bolo

¹ „Ze všeho, co jsme uvedli, jest patrné, že úkol rozumu při jednání jest zcela obdobný hlasu daimonia, že nám při rozboru tohoto hlasu nezbyvá nic tajemného, nadpřirozeného, co by nebylo též obsaženo ve funkci rozumu; jinými slovy, že daimonion nepovědělo Sokratovi nikdy nic, co by nebyl mohl vědět rozumem.“, (por. Novotný, F., 1922, s. 362.)

pre Sókrata výhodné. Napríklad na vysvetlenie toho, prečo sa nevenoval politike.

Pre našu úvahu sa nám zdá byť najvhodnejšie poukázať na príklad, ktorý uvádza Xenofón vo svojich spomienkach na Sókrata, na časť, kde Sókratés rozpráva mladučkému Euthydémovi, ako sa o nás starajú bohovia (*Mem IV, 3, 12-18*). Okrem iného nám prejavujú starostlivosť tak, že nám pomáhajú predvídať, čo nám v budúcnosti prospeje. „Normálne“ nám radia prostredníctvom veštíeb a predpovedí. Euthydemos tu reaguje tak, že naráža na Sókratov daimonion takýmto spôsobom: *„Zdá se, Sókrate, že k tobě se chovají ještě přátelštěji než k ostatním, jestliže ani nečekají, až se jich na něco zeptáš, a oznamují ti, co máš dělat a co ne.“* Zo Sókratovej odpovede je zřejmé, že má s bohmi trochu iný vzťah. Nečaká, až sa mu bohovia zjavia vo svojej pravej podobe, dokáže vidieť, rozpoznať ich činy a toto radí naučiť sa i ostatným. Bohovia sami, rovnako ako ich pomocníci, sú neviditeľní. Ani vietor nie je vidieť, i keď následky jeho činnosti vidíme a tiež vnímame jeho príchod. Ani ľudskú dušu, ktorá sa viac než čokoľvek iné podieľa na božskej podstate, nie je vidieť. Sókratés uzatvára: *„Když si tohle všechno rozvážíme, musíme přestat s opovrhováním neviditelného, ale musíme uznat jeho moc podle jeho činů a vzdát božstvu úctu.“* (*Mem. IV, 3, 16*) Je zřejmé, že Arendtová neváha toto „božské“, čo môžeme zbadat podľa jeho „činov“, nazvať myslením. Akoby najväčším „činom“ bohov bolo, že od nich máme daimóna, akýsi hlas, ktorý je nám spoločníkom vo chvíľach samoty. Tento hlas však nie je žiadnym vnuknutím, či niečím, čo nám je od bohov zoslané ako dar.

K tomu, čo daimón je, poskytuje kľúč najmä dialóg *Symposion*, v ktorom Sókratés ponúka pravdivú reč o povahe Eróta, ktorú navyše vkladá do úst Diotime, ktorá Sókrata zasvätila do tajov lásky. Dozvedáme sa, že Erós nie je krásny, lebo keby krásny bol, po krásnom by netúžil. Nie je ale ani škaredý. Je akýmsi stredným modom, niečím medzi nesmrteľným bohom a smrteľným človekom, je veľkým dai-

mónom, ktorý medzi nimi sprostredkúva.¹ K jeho zvláštnemu charakteru prispieva aj to, že túži nielen po tom, čo nemá, ale aj po tom, čo by mohol stratiť, teda to túži mať aj v budúcnosti. Tieto paradoxy vedú Ivana Chvatíka ku hypotéze, že daimóni sú niečo ako „*obrazné, mytické tematizování... strukturálních momentů bytostné skladby jso-ucna, kterým je člověk*“. (Chvatík, 2005) Daimón v človeku je božská dimenzia ľudského spôsobu bytia samého. Túto interpretáciu uvádzame preto, lebo by mohla byť použitá na prehĺbenie Arendtovej chápania rozdvojenosti „ja“, i keď otázka aktivácie tohto rozdvojenia zostáva problematická.

Pre Arendtovú je rozdvojenosť „ja“ plynúca z myslenia, avšak potenciálne tu musí byť vždy ako bytostná štruktúra človeka. Dôraz je teda na momente aktivácie tohto rozdvojenia. Keďže iní vo svete javov túto rozdvojenosť nemôžu rozpoznať, zjavuje sa im daimón ako „ten, ktorý sedí na pleciah“. Pre ostatných som integritou, ktorá vystáva z môjho vystupovania vo svete javov. Pre seba samého „integritou“ nikdy nie som, som v súlade sám sebou iba vtedy, pokiaľ som schopný aktivovať rozdvojenie. Príbeh Sókrata nám ukázal, že toto „aktivovanie“ môže prebiehať tak, že sa jednoducho položí otázka. Pokiaľ však trváme na dôraze na aktiváciu tohto rozdvojenia (čo vyplýva zo skúsenostného faktu, že „nie všetci ľudia myslia“), bolo by potrebné preskúmať podrobnejšie, ako k nej dochádza, pokiaľ práve nestretneme Sókrata na ulici.

Chceme sa pokúsiť priviesť Arendtovej myslenie až do konca. I keď hovorí o myslení ako o tom, ktoré má schopnosť vzťahovať sa ku minulému a budúcemu a má sklony zovšeobecňovať, v príbehu o Sókratovi sa dozvedáme, že pokiaľ i žiadne „všeobecné“ nemáme, i napriek tomu má myslenie nejaký „prínos“. Myslenie, ktoré sa u nej vždy sťahuje zo sféry akútne zmyslovo prítomného, sa jednoducho povedané k tejto sfére späť navracia. Sókratove skúmania nemajú za úlohu podať nejaké hotové definície. Ani nazeranie „všeobecného“ nie

¹ I keď možno existuje neutrálny modus od krásneho, dobrého, múdreho, atď., neexistuje nič také medzi smrteľným a nesmrteľným. To je dôvod, prečo Ivan Chvatík hovorí vo svojom článku o sofizme (pozri Chvatík, I. (2005)).

je pre každodenné pobývanie človeka vo svete nijako užitočné. Sókratove skúmania začínajú tak, že niekto chce niečo vykonať, alebo niekto o nejakom konkrétnom čine už čosi mieni, atď. Práve preto sa dialógy nevedú v nejakom izolovanom prostredí, ale tam, kde sa niečo deje. I keď sa celý čas tento konkrétny prípad pomeriava akousi „zbožnosťou“, „spravodlivosťou“ ako takou, výsledkom dialógu nie je zistenie čo to je, ale navrátenie sa k tomu istému jednotlivému. Táto cesta v kruhu sa síce navracia späť, ale v konečnom dôsledku je pre daný konkrétny prípad, v ktorom začala, „riešením“. Hovorí nám to niečo o vzťahu medzi viditeľným a neviditeľným? Pokiaľ sa aj myslenie vo svete javov nemôže priamo javiť, nepôsobí na neho v istom ohľade?

LITERATÚRA:

- ARENDTOVÁ, H. (1995), *Eichmann v Jeruzaleme. Zpráva o banalitě zla*. Praha: Mladá fronta.
- ARENDTOVÁ, H. (1958), *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press.
- ARENDTOVÁ, H. (2002a), *Mezi minulostí a budoucností: osm cvičení v politickém myšlení*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury.
- ARENDTOVÁ, H. (1978), *The Life of the Mind: one – volume edition*. [Vol.] 1., Thinking; [Vol.] 2., Willing. Sand Diego, New York, London: Harcourt Bruce & Company.
- ARENDTOVÁ, H. (2001), *Život ducha, I. Myšlení*. Praha: Aurora.
- ARENDTOVÁ, H. (2002b), *Přednášky o Kantově politické filosofii*. Praha: OIKOYMENH.
- BAUMAN, Z. (2002), *Modernost' a holokaust*. Bratislava: Kalligram.
- CHVATÍK, I. (2005), „Ach, ta láska nebeská – jak bych na ni mohl zapomenout! Sókratovo sofisma o nesmrtnosti v dialogu Symposium“. Prednáška na V. medzinárodnom platónskom sympoziu v Prahe v dňoch 12.–15. 10. 2005. (rukopis)
- DÍOGENÉS LAERTIOS (1995), *Životy, názory a výroky proslulých filosofů*. Prel. A. Kolář. Pelhřimov: Nová tiskárna.

- DIOGENES LAERTIUS (1925), *Lives of eminent philosophers*. Vol. I. London: Harvard University Press.
- ETTINGEROVÁ, E. (2004), *Hannah Arendtová a Martin Heidegger*. Praha: Academia.
- HEIDEGGER, M. (2002), *Was heisst Denken?* Band 8. Gesamtausgabe. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- KANT, I. (1975), *Kritika soudnosti*. Praha: Odeon.
- NOVOTNÝ, F. (1922), „Sokratovo daimonion“. In: *Sborník filologický VII, ČAV 1922*.
- PLATÓN (2003), *Euthyfrón, Obrana Sókrata, Kritón, Faidón*. In: *Platónovy spisy*. Svazek I. Prel. F. Novotný. Praha: OIKOYMENH.
- PLATÓN (2003), *Ústava*. In: *Platónovy spisy*. Svazek IV. Prel. F. Novotný. Praha: OIKOYMENH.
- PLATÓN (2003), *Gorgias*. In: *Platónovy spisy*. Svazek III. Prel. F. Novotný. Praha: OIKOYMENH.
- PLATÓN (2003), *Symposion*. In: *Platónovy spisy*. Svazek II. Prel. F. Novotný. Praha: OIKOYMENH.
- YOUNG-BRUEHLOVÁ, E. (2004, 2005), *Hannah Arendtová. Z lásky k světu 1, 2*. Bratislava: Vydavateľstvo Agora.
- STARK, H. E., „A Thematic Unity for Heidegger's Was Heisst Denken?“ South Suburban College, Paideia, Contemporary philosophy. (www.bu.edu/wcp/Papers/Cont/ContStar.htm)
- XENOFÓN (1972), *Vzpomínky na Sókrata*. Prel. V Bahník. Praha: Svoboda.
- XENOPHON (1959), *Memorabilia and Oeconomicus*. Prel. E. C. Marchant. Cambridge, Massachusett: Harvard University Press.

SÓKRATÉS JANA PATOČKU

Marcel Nemec

Patočkove interpretácie Sókrata poukazujú na výnimočnosť tejto dejinno-filozofickej postavy ako na zdroj neustálych inšpirácií filozofie, ktorá si môže nárokovať stále byť praktickou a orientovať človeka v situáciách osobnej a spoločenskej núdze. Sókratov filozofický zápas v interpretáciách Jana Patočku (1907 – 1977) rezonuje v konfrontácii s dobovými skúsenosťami, ktorým bol český filozof vystavený (I. svetová vojna, dôsledky Mníchovského diktátu, II. svetová vojna a skúsenosť s nacistickou totalitou, ktorú po r. 1948 vystriedala totalita komunistickej moci), kde dejinno-filozofický Sókratés Patočkovi pomáha modelovo realizovať pýtanie sa po *zmysle* dejinných udalostí.

Pre Patočku predstavuje Sókratés (469 – 399 pr. n. l.) v dejinách významnú prelomovú persónu, ktorá v jeho koncepcii filozofie dejín realizuje radikálny dejinný zápas predovšetkým o pochopenie *zmyslu* (filozofie, politiky, morálky, spoločenského a predovšetkým osobného života človeka) bez participácie božstiev antického mýtu, ktoré prenechávajú osud ľudstva zastretý problematickou dejinnosťou.

Patočkovi je Sókratés zvlášť blízky, je totiž schopný realizovať údel dejinného človeka v jeho neurčitosti, nezaistenosti, v situáciách realizácie otvorenej životnej cesty. Sókratés viac ako v snahe odpovedať na otázky, resp. realizovať pozitívnu teóriu – *techné*, zostával pri otázke. Týmto spôsobom nielen prekonal sofistiku¹, ale predovšetkým vyzdvihol neistú pozíciu hľadajúceho slobodného – dejinného človeka, oproti „istote“ vlastníka pravdy – *álétheia*, resp. múdrosti – *sofia*.

¹ V Platónovom dialógu *Protagoras* Sókratés upozorňuje Hippokrata (v súvislostiach, či sa dá cnosť naučiť): „Pri bohoch, zvolal som, ty by si sa teda nehanbil vystupovať pred Grékmi ako sofista? Pri Diovi, Sokrates, ak mám skutočne povedať svoju mienku, veru by som sa hanbil.“ (*Prot.* 312a, taktiež porovnaj 312b-e); „A len aby nás sofista neoklamal [...] predsa aj niektorí medzi nimi, môj milý, nevedia, čo z ich tovaru je dobré alebo škodlivé pre dušu [...] daj si pozor, môj drahý, aby si nehazardoval a nevydával do nebezpečenstva to, čo ti je najcennejšie“. (*Prot.* 313 c-e)

Patočkovi je blízky Sókratov prístup k *logu*, ktorý nie je možné vlastniť a technologicky ovládať, ale treba sa mu oddať so snahou o porozumenie. Tak sa Sókratés v Patočkovej interpretácii stáva fenomenológom, ktorý neredukuje poznávacie aktivity filozofie na partikulárne formálne objekty, ale naopak skúmanie *logu* odkrýva, že všetko – teda javiaci i skrytý svet javov – je možným objektom poznania. „Sókratés nezná slov, ktoré jsou jen slovy, a nezná situaci, kde by smysl, význam končil a následovala nutnost sklonit se před lidsky nepochopitelným, před naprosto neprůzračným.“¹

To, čo predstavuje *dynamis* týmto spôsobom chápanej filozofie, sa stáva Sókratom nasmerovaná aktivita k *spoznaniu seba samého*², do imanentnej sféry *starosti o dušu – tes psychés epimelesthei*. „Duše, toť pro Sókrata to, na čem v životě jediné záleží; duše může získat pochopení Dobrého (ovšem pochopení negativní, vědení nevědění), a tím z nicotnosti, z vnitřní nehotovosti přejít v pevný tvar, který ovšem při své upevněnosti je nicméně čímsi živým a odlišným od mrtvé stálosti věcí. Filosofie jako starost o duši je Sókratova odpověď na Sókratovu otázku.“³ Sókratova *starosť o dušu – elenchos* predstavuje pre filozofiu jej praktické – najvyššie poslanie, s potencialitou aktivizovať možnosti ľudskej duše – *psyché*, meniť jej nasmerovanie v životných výkonoch, zasahujúce a meniace spôsob ľudského myslenia – *metanoia*, čo radikálne vplýva na charakter života obce – *polis*.

Sókratova *starosť o dušu* totiž vedie človeka k takému druhu nahliadnutia, ktoré znemožňuje a vyvracia starý spôsob života a spoliehanie sa na tradície.

¹ Patočka, 1991, str. 133.

² γνώθι σαυτόν – *gnóthi sautón*, Transkripcia nápisu na Apolónovom chráme v Delfách „spoznaj sám seba“. Kritias v rozprave so Sókratom v tejto súvislosti hovorí: „Zdá sa mi, že nápis je venovaný v zmysle akoby pozdrav boha vstupujúcim do chrámu namiesto 'buď zdravý'; usúdil totiž, že tento pozdrav 'buď zdravý' nie je správny a že si ľudia nemajú navzájom želať toto, ale to, aby boli rozumní. Tým chcem povedať, že boh nehovorí každému vstupujúcemu nič iné ako, 'buď rozumný'. Len sa vyjadruje trochu záhadne ako veštec, lebo 'poznaj sám seba' a 'buď rozumný' je to isté, ako vyplýva z textu a ako aj ja tvrdím.“ (*Charm.* 164 d,e) In: Platon, 1990a, s. 78.

³ Patočka, 1990b, s. 71-72.

Rodí sa nová duša – *metanoesis*, ktorá starostlivo chránená sókratovskou *boetheia*¹ žije už v novej obci, čo predstavuje smrť tej starej a taktiež koniec starého spôsobu života založeného na akceptácii tradícií. Sókratés je teda dejinným medzníkom pre *polis*, ktorá jedine v nahliadnutí a kladení otázok, teda negatívne v hľadaní, nachádza svoje dejinné pokračovanie. „Obec bludících jej odsuzuje a zabíjí; avšak pravé dění je jiné. [...] Svět polis, a to znamená celý dosavadní svět, který polis opanovala, je tím vystaven božímu hněvu a zanikne; přetrvat může jen ryzí dědictví Sókratovo – tedy jen obec obnovená v jeho duchu.“²

V tomto dejinnom momente je možné identifikovať Sókratovo previnenie, ktoré ohrozovalo vtedajšie aténske vládnuce kruhy v situácii, keď chceli posilnením starých mocenských a ideologických nástrojov obnoviť a upevniť svoje postavenie. Ale návrat *polis* k starej ústave sa už realizovať nepodarilo.

Dejinné nahliadnutie k *pravde*, do podstat vecí a javov, k slobode, ktoré radikálnym spôsobom realizoval Sókratés, znamenalo vkročenie do nového dejinného sveta, čo predznamenal postupný zánik ducha antickej obce.

Predstava vládnuvich politických kruhov, že je možné vrátiť sa k životu bez reflexie, bez kladenia otázok do stavu bezproblematickosti a tradície, bolo len snahou udržať masu v stave agónie. Preto sa Sókratés ani nesnaží, aby zo seba sňal podozrenie, že zavádza nové *daimonia*, lebo istým spôsobom toto obvinenie bolo oprávnené.

Sokratovské *daimonion* predstavuje najvlastnejšiu duchovnú – filozofickú *dynamis*, ktorá sa realizuje filozofovaním a filozofujúcemu poskytuje ochranu, ktorá ho chráni pred zaslepením. „Člověk, který se domohl άπειρή, jinak se vystavuje nebezpečí, jinak se bojí, a zase naopak nestrachuje, jiný je jeho poměr k božstvu, jiný je poměr k sobě samému, jiný je i poměr k druhým v obci.“³ Tí, ktorí Sókrata súdili, nechápali, že Sókratova *starosť o dušu* predstavuje zároveň starosť o dušu obce. Žalobcovia (prívrženec starej demokracie, politik Any-

¹ T.j. lekárska prax, pomoc, obrana.

² Patočka, 1992, s. 75.

³ Patočka, 1991, s. 127.

tos, mladý básnik Melétos a rečník Lykón) zrejme mali isté tušenie o charaktere Sókratovho nahliadnutia k *pravde*, preto učinili kroky znemožňujúce jeho ďalšie pôsobenie, rozhodli o jeho odsúdení¹.

Charakter aténskej demokracie netreba idealizovane chápať, boj o politickú moc a všetko, čo k nemu prináležalo, sprevádzalo politický a spoločenský život v *polis*. Poukazovalo sa, že krutí tyrani Charmidés, Kritias i vojvodca Akkibiadés, ktorý za čias peloponézskej vojny (431 – 404 pr.n.l.) prešiel na stranu Spartánov a neskôr dokonca k Peržanom, boli Sókratovými žiakmi. Sókrates sa stal nepohodlným pre aténsku oligarchiu predovšetkým tým, že radikálne menil myslenie Aténčanov (predovšetkým mládeže) v zásadných mravných otázkach nazerania na život človeka v obci, ktoré pramenili z premeny ich bytia *starosťou o dušu*, čím táto interiorizácia v skutku predstavovala zdroj *slobody*. Takýmto výrazným zásahom do spoločenského, politického a dejinného diania v Aténach Sókratés otriasol pozíciou mocných štátnikov (sebecky a prospechársky motivovaných v konaní, neodborných a skorumpovaných), pre ktorých bolo značným sproblematizovaním uchádzať sa o priazeň suverénneho – slobodného ľudu. Ešte väčší problém predstavuje nové nasmerovanie a *výkon* slobodných duší, ktorým sa v Patočkovom chápaní mení dejinná realizácia spoločenského života v obci, teda jej obsah a forma. A takýchto občanov, realizujúcich *starosť o dušu*, viesť – vládnuť, vychovávať bez filozofickej *sofia*, predstavuje značne sproblematizovanú situáciu. Ak by sme mali pocit, že Sókratés by sa mohol stať tým vytúženým vládcom – vychovávateľom, ktorý by zvládal umenie vládnuť na základe nahliadnutia do podstaty ľudskej duše, asi by sme boli sklamaní... Sókratés totiž nie je pozitívne múdry. „Není kladně moudrý. Jeho

¹ Podľa Diogena Laertia (3. stor. n. l.) Sókratés sa v roku 399 p.n.l. obhajoval pred súdnym tribunálom zložených z 501 vyžrebovaných členov – *heliastov*, z toho 281 hlasovalo proti Sókratovi a 220 v jeho prospech. Po hlasovaní nasledovala druhá Sókratova reč, v ktorej mal právo navrhnúť si iný trest (vyhnanstvo, alebo peňažnú pokutu). Nasledovalo druhé hlasovanie, v ktorom sa hlasovalo za návrh žalobcu, v ktorom počtom hlasov 361 proti 140 sa vyslovili členovia súdu za trest smrti. Nasledovala ešte tretia – posledná reč Sókrata k sudcom zakončená slovami: „Ale je už čas, aby sme šli, ja na smrť, vy do života. Kto z nás ide v ústrety lepšiemu osudu, to vie iba boh.“ (*Apol.* 42a).

moudrost je, že ví, že neví.“¹ Táto negativita predstavuje sprievodnú funkciu sókratovského procesu poznávania a porozumenia, kde otázka je tou primárnou a imanentnou *causa formalis*.

Sókratés *starostou o dušu* upozornil, že duša človeka – *psyché*² je niečo „stále a pevné“, na čom sa dá budovať charakter obce, čo dokáže odolávať silám dejinných zvrátov a otrasov. V praktickej realizácii *starosti o dušu* Patočka identifikoval dejinný *pohyb*³, ktorý v jeho koncepcii filozofie dejín vystupuje ako *pohyb pravdy*, ktorým sa realizuje zásadný obrat v našej ľudskosti – *výkon*, následne ktorým človek vstupuje do dejín ako slobodná bytosť. „[...] dejiny znamenajú na prvom mieste to vnútorné dění, vznik člověka, který zvládá prvotní verzi lidských opozitních možností [...], jsou dějiny dějinami duše na jednom z nejpřednějších míst.“⁴

Opodstatnenosť *starosti o dušu* predchnutou *areté*, v Sókratovej ako aj Patočkovej filozofii, predstavuje koncept existencie štátov, ktoré sú schopné riešiť problémy na báze zodpovednosti, formy a presnosti v starosti o celý život ako taký, umožňujúci zmysluplné vystupňovanie potencialít ľudského bytia.

„Pravá péče o duši rozhoduje tedy o tom, čím stát má být a čím jest.“⁵

Špecifická pozícia Sókrata je v tom, že vedie zápas o *polis* mimo verejnosť, mimo demagogické získavanie jej priazne, mimo snahy získať moc a bohatstvo. Napriek tomu jeho *starosť o dušu*, o *areté* – ktoré človeku dáva pravé šťastie, najvyšší *stav* a *výkon* – *ergon*, ktoré v pravom slova zmysle je podmienkou pre zmysluplnú realizáciu života, čo predstavovalo premenu z poslušného – na zodpovedného občana *polis*, čím táto situácia zvratu dejinného *zmyslu* predstavovala výrazný zásah do vtedajšieho politického zápasu v Aténach.

¹ Patočka, 1991, s. 107.

² Πσυχή – gr. *psyché*; Duša v Platónovej filozofii je zvláštny typ súcna, ktoré „je“ neustálym pohybom, „to“ čo sa samo uvádza do pohybu, „čo“ sa pohybuje samé od seba. Porovnaj Platon: (*Leg.* 896A, *Fhaidr.* 254 c-e, *Tim.* 37b).

³ „Mimo duši a tělo, hlouběji než existence a tělesnost, se nachází pohyb.“ Barbaras, 2003, s. 370.

⁴ Patočka, 1990a, s. 112.

⁵ Patočka, 1992, s. 78.

Sókratov akcent v *starostlivosti o dušu* predstavuje v Patočkovej koncepcii filozofie dejín významný dejinný zlom, kde sa rodí nová *polis*, kde má nový duchovný charakter, tvorená tými, ktorí sú schopní nahliadnutia k *pravde*.

Takýto *výkon* je umožnený jedine neustálou *starosťou o dušu*, poznačený stupňujúcou sa náročnosťou a jemnosťou metodických postupov umožňujúcich orientovať sa v duchovnom priestore, privádzajúcich človeka stále bližšie k *areté* – v odkrytí a realizácii skutočného a autentického priestoru *slobody*. Aj v týchto intenciách je možné konkrétnejšie chápať Patočkove vyjadrenie „[...] svobodnému spadly šupiny z očí, ale ne aby viděl nové věci, nýbrž aby je viděl nové: jsou zde jako krajina bleskem ozářená, v níž stojí sám, bez opory a odkázán pouze na to, co se mu ukazuje, a toto ukazující se – je všechno bez výjimky [...]“.¹

Snahu o *areté* nie je možné realizovať mimo pochopenia *zmyslu*, preto je prístupná len v otázke a hľadaní. Táto túžba u Sókrata pramení z negativity nevedenia, že človek si uvedomuje nemohúcnosť nadobudnúť plnosť poznania, čo podnecuje túžbu spoznať – teda, byť si vedomý svojej nevedomosti a radikálne klásť otázky. Táto negativita poznania poháňaná túžbou k *areté* sa realizuje v procese nachádzania *zmyslu* – *zodpovedania*, kde polarita negativity sa paradoxne mení v harmonizujúce dôsledky pre život a dušu človeka. V tomto stave premeny je možné nájsť *zmysel* sókratovského výroku „viem, že nič neviem“, ktorý nie je konštatovaním, ale úlohou. „Sókratovský logos, sókratovský *ἐλεγχος* má tento prvý a hlavný úkol: vzbudiť vedomie nevědění, a tím otázku, a v ostnu otázky, který neuhasitelně pálí svou prázdnotou, žízeň po *ἀρετή*, žízeň celkového životního naplnění.“² Upozornenie na metodické postupy Sókratovej *elenktiky* poznačené negativitou umožňujú *starosť o dušu* vnímať ako spôsob filozofovania blízky Patočkovej fenomenológii, kde hľadanie a nachádzanie *zmyslu* vecí a javov je neuzavretý a dynamický proces – *pohyb*.

Skúsme si položiť otázku: Čím je *duša* človeka a ako ju chápe svet antického Grécka?, resp. v akom vzťahu je vtedajšie tradičné chápanie

¹ Patočka, 1990a, s. 54.

² Patočka, 1991, s. 84-85.

duše a čím Sókratés toto chápanie prekračuje, akým spôsobom nadväzuje na staré a pretvára ho?

Duša v gréckom náboženstve predstavovala element života, ktorý po smrti opúšťa telo a následne vstupuje do sveta bohov. V orfizme (8. st. p.n.l.) a neskôr v učení pytagorejcov (6.-4. st.p.n.l.) sa stáva subjektom realizujúcim a ovplyvňujúcim metafyzické dianie osudu, ktoré predstavuje prekonávanie strastiplného pozemského – empirického a smerujúca k blaženému záhrobnému životu. U Sókrata je *duša* taktiež nositeľkou osudu, ale ktorý je však tematizovaný ako vnútorný osud, vnútorné duchovné určenie a smerovanie človeka, ktorý úzko súvisí s poznaním *pravdy* a realizáciou *slobody* vnútornej, ako aj vonkajšej. Takéto dynamické previazanie človeka s duchovnom – plné pnutí, vytvára starosť o charakter a povahu duše, vytvára starosť o spôsob, ako sa o ňu adekvátne starať. Sókratovi sa práve táto pozícia stáva východiskom a úlohou filozofie, starať sa o duše ľudí – byť lekárom duší¹, prostredníctvom špecifickej *techné* narábania *s rečou*, *jazykom* *s logom*. Sókratés upozorňuje, ako sa v *reči* odкрýva samo súcno – špecifické ľudské bytie, *existencia*, teda iné ako to snažila tematizovať filozofická tradícia predsokratovcov². V pochopení tohto Sókratovho východiska je obsiahnutá možnosť realizovať filozofiu ako terapiu ľudských duší a Patočka v tejto rovine *reči*, *jazyka* a *logu* identifikuje základ Sókratovej metódy *starosti o dušu*: „[...] οὐδέν λέγει, neříká nic, vyjadřuje nic. Tato myšlenka tvoří základ sókratovské metody: sice se pohybuje v logu, ve slovech, ale dotýka se jsoucna, totiž jsoucna živých, mluvících, ve slovu se vyjadřujících bytostí.

¹ Sókratés v rozprave s Charmidom hovorí: „[...] telo nemožno liečiť bez liečenia duše. [...] Všetko vraj vychádza z duše, i zlé i dobré tak pre telo, ako pre celého človeka a odtiaľ sa to rozširuje ďalej ako z hlavy do očí. Preto treba predovšetkým a najstarostlivejšie ošetrovať dušu, ak aj stav hlavy a ostatného tela má byť dobrý. Ale duša, môj drahý, 'tak povedal', musí sa liečiť určitými zarietkami. Tieto zarietky však nie sú nič iné ako krásne reči; z takých rečí vraj vzniká v dušiach rozumnosť.“ (Charm. 156e, 157a)

² „Sókratés nepriamo rozširuje otázku *techné* – čo je účel, cieľ – na celek ľudského života. Tak se osobnost, nikoli jako živá bytost, nýbrž spíše jako já, mravní subjekt, nebo Sókratovými slovy duše, stává něčím, co musí být živeno, o co je třeba pečovat. Tady, říká Patočka, vskutku začíná „antropologická“ fáze filozofie. Pro Sókrata být člověkem začíná být úkol.“ In: Kohák, 1993, str. 73.

I mnohé jiné zjavy ukazujú, jak hlboco je zapuštěno slovo do jsoucna člověka.“¹ Sókratés krátkymi otázkami resp. jednoznačným krátkym odpovedaním v Platónových Dialógoch (*Laches*, *Charmides*, *Lysis*, *Ion*, *Alkibiades* a pod.), realizuje diagnostiku stavu nekohorentného bytia – vnútornej rozrušenosti, ktorá sa manifestuje formou *jazyka*, resp. logickými rozporom v *reči*. Týmto dialogickým spôsobom Sókratés odkrýva v človeku úroveň stavu *areté*, ktorá ak je logickým rozporom usvedčená z omylu, a teda vykazuje potencionálnu možnosť narúšať homogenitu bytia – *telos*, je vyzývaná k duševnej terapii. „Sókratův ideál je 'homologie', praví se tu; znamená, že duši rozdvojené mezi dvojí logos nemůže existovat skutečné vědění.“² Sókratovi ide o vystupňovanie potencionálit bytia, teda v tomto prípade k realizácii najvyššej životnej *areté*, ktorou je *telos*. Táto koncentrácia jednotného, upevneného života – života v pravde, je cieľom *starosti o dušu*, ktorá je produktom filozofického života, teda neustálym pýtaním – hľadaním *zmyslu*, v spolupôsobení životných pohybov a síl, ktorých odkrývanie usvedčuje ľudský život z problematickosti.

Identifikovanie akéhokoľvek problému v *logu*, *jazyku*, *reči*, v dialogickej argumentácii, predstavuje pre Sókratovu *elenktiku* symptóm – negatívu (prázdnotu), upozorňujúcu na potencionálne narušenie *zmyslu* a harmonickej jednoty – *telos*. Sókratés v takýchto prípadoch, ako je napríklad pojednanie s Alkibiadom³ – domnievajúci sa že nadobudol pravé poznanie, reaguje položením otázky, ktorá smeruje k problematickému miestu, k odkrytiu neúplného, teda mylného poznania (v poznaní *duše*). Odkrytie negativity otázkou, vytvára predpoklad pre realizáciu jednotného – koncentrovaného života, ktorý spoznaním *dobra* a *pravdy* vytvára koherentnú štruktúru ľudskej duše, čím jej kvalitatívna premena – *liečbou starosťou o dušu*, nepredstavuje premenu len na báze logického formalizmu. Patočka upozorňuje na špecifický charakter Sókratovej filozofie, tak ako je zachytená v Platónových dialógoch, kde v jednotlivých otázkach a odpovediach

¹ Patočka, 1991, s. 112.

² Patočka, 1991, s. 113.

³ Alkibiades v dialógu so Sókratom odpovedá: „Ale pri bohoch, Sókratés, ani sám neviem, čo hovorím, a stav, v ktorom sa nachádzam, je poľutovania hodný a mal som si to už dávno uvedomiť.“ (*Alc.* 127d)

(významom niekedy snád' až zbytočných) je zachytená premena – *pohyb*, obrat v spôsobe myslenia, ktorý vôbec nepredstavuje len nadobudnutie intelektuálneho poznania. Patočka konkrétne upozorňuje: „[...] ἀρετή je φρόνησις.“¹ Tento vzťah približuje stav *existencie*, kde sa v porozumení koncentrujú životné sily – v každej situácii a za akýchkoľvek vnútorných stavov – smerujúce k realizácii základnej úlohy, k *areté*. V týchto súvislostiach Patočka upozorňuje na pochopenie tejto cnosti v Sókratovej *starosti o dušu*, ktorá nie je etickým pojmom (primárne), ale predovšetkým ontologickou kategóriou. Byť pevne ukotvený v centre svojej existencie – v *duši*, a z tejto bázy realizovať rozvrh svojich možností. To umožňuje chápať *areté* ako cnosť, ktorej nadobudnutie nepredstavuje zriekanie sa darov života, asketizmus tenziou k niečomu vzdialenému, resp. „vyššiemu“, ale realizáciu ovládnutia celej vlastnej existencie – *télos*, kde introspekcia, sebareflexia a sebaovládanie sú len metodické kroky realizácie filozofického života. „Proto Sókratés není líčen Platónem nikdy jako člověk odříkavý, i když mluví o filosofování jako o přípravě k smrti; zato však velmi často jako člověk, který dovede se radovat s radujícími a který neodmítá žádný z darů života – ale který uprostřed toho všeho je především ve svém centru, v centru, kolem něhož to všechno leží jako periferie.“² Tu sa ozýva hlas *daimonia* – ako spätná väzba, keď je človek „u seba“ – realizujúci spektrum životných aktov v homogénnej jednotu života – *telos*. Sókratovo *daimonion*³ tak predstavuje výkon správne realizovanej *areté* – jej adekvátne *ergon*, ktoré celé spektrum bytia (zjavného i skrytého) presvetľuje ako svetelný lúč, intenzitou siahajúci až k poslednému cieľu, ktorý Sókratés chápe ako božie dielo.

¹ Patočka, 1991, s.116.

² Patočka, 1991, s. 128. Taktiež porovnaj Platon: (*Symp.* 174a, 176a-c, 212 c, 214 a,b).

³ „Δαίμόνιον se ozývá ve chvíli volby, a to podle Xenofóna pozitivně i negativně, podle Platóna jen záporně. Xenofóntovi se nedůvěřuje, neboť v jeho pojetí je δαίμόνιον prostě soukromé orákulum. Platónovo podání se shoduje s celým záporným rázom Sókratovy mravní zkušenosti: tato zkušenost je vylučování nesprávného, nikoli určování posledního dobrého, a to je jednou dialektické, podruhé bez logu, adialektické, a to je δαίμόνιον.“ In: Patočka, 1991 s. 146 – 147.

„Existuje toľko jediné pravé έργον, jediné pravé dílo naší duše, a tím je přebývání u posledního cíle života; a síla, která nám toto dílo umožňuje, je άρετή.“¹ Negativita Sókratovej filozofie neuhasína ani v momente, keď pojednáva o poslednom ciele života, o poslednom dobre, o tom čo je bohumilé, čo je zbožné... Sókratés zostáva verný svojej metodike filozofického skúmania aj v situáciách, keď sa snaží pochopiť a vysvetliť podstatu zbožnosti.²

Nemohúcnosť odpovedať na túto otázku, ale nepredstavuje jej odmietnutie – predstavuje výzvu, ktorá vyžaduje koncentrovanú jednotu života a jedine za tejto podmienky sa ozýva. Výkon *areté* predstavuje cnosť, ktorá Sókratovho človeka napĺňa blaženosťou a šťastím – *eudaimonía*, napriek tomu, že ovládnutie a zmocnenie sa dobra v pozitívnom zmysle nie je možné realizovať. Patočka v tejto súvislosti poznamenáva: „[...] štěstí podle Sókrata není možno vůbec potkat. Ale hledajícímu nemůže štěstí uniknout; [...] Cílem jediné může být dobré, άγαθόν, a štěstí je přebývání u tohoto cíle.“³

Cieľom filozofického hľadania sa tak stáva to, čo je dobré pre dušu. V dimenzii Patočkovej *starosti o dušu* je zdrojom takéhoto prístupu uvedomenie si faktu, že plnosť pravdy je vždy oveľa bohatšia, ako my môžeme poznať, alebo vysloviť.

„Jako v mystériích jsou různé obřady očistné, tak je filosofie očistnou průpravou k poznání sebe [...].“⁴ Tento sókratovský motív, ktorým sa Patočka inšpiroval, nie je len upriamením pozornosti k introspekcii, ale poukazuje hlavne k skúmaniu seba ako úlohy – zodpovednosti, kde *zmysel* ľudského bytia nie je samozrejmy, ale niečo, čo treba hľadať.

¹ Patočka, 1991, s. 131 – 132.

² Sókratés v dialógu s Eutyfronom hovorí: „Musíme teda opäť od začiatku skúmať, čo je zbožné, lebo pokiaľ sa to nedozviem, dobrovoľne sa toho nevzdám. No neodmietaj ma pohrdavo, ale sa celou silou svojej mysle na to zameraj a povedz mi konečne aspoň teraz pravdu.“ (*Eut.*15D) Pred neschopnosťou preniknúť a vysvetliť podstatu zbožnosti Sókratés nerezignuje, zostáva pri otázke – v snahe opätovne sa pýtať, uvedomujúc si situačnosť podmieňujúcu uspokojivé zodpovedanie otázky, čoho prejavom je Eutyfronova odpoveď Sokratovi: „Zasa až niekedy inokedy, Sókratés [...].“ (*Euthyph.* 15e).

³ Patočka, 1991, s. 142.

⁴ Patočka, 1991, s. 18.

LITERATÚRA:

- BARBARAS, R. (2003): Pohyb existence u Patočky: k fenomenologii dění. In: *Filosofický časopis*, č. 3, roč. 51, Praha: FÚ AV ČR, str. 370.
- KOHAK, E. (1993): *Jan Patočka*. Jinočany, H&H.
- LINDELL, H.-G., SCOTT, R., JONES, H.-S. (LSJ 1969): *Greek–English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press.
- PATOČKA, J. (1990a): *Kacířské eseje o filosofii dějin*. Praha: Academia.
- PATOČKA, J. (1990b): *Negativní platonismus*. Praha: Československý spisovatel.
- PATOČKA, J. (1991): *Sókratés*. Praha: SPN.
- PATOČKA, J. (1992): *Evropa a doba poevropská*. Praha: Lidové noviny.
- PLATON: (1990a): *Dialógy I*. Prekl. L. Špaňár, Bratislava: Tatran.
- PLATON: (1990b): *Dialógy II*. Prekl. L. Špaňár, Bratislava: Tatran.

SÓKRATOVA KRÁSNA SMRŤ¹

Miloš Kriššák

(Uvedenie)

Sókratova smrť je jednou z mála istôt, ktoré o jeho živote vôbec máme. Zomrel roku 399 p.n.l. a mal – pravdepodobne – sedemdesiat rokov. Vieme, že bol obvinený z toho, že sa previnil proti zákonom polis tým, že neuznáva štátny kult, zavádza nové božstvá a tým, že kazí mládež (*Apol.* 24B-C; *Mem.* I,1,1; *DL* II,40). Skôr než začneme uvažovať nad tým, aké stopy zanechal fakt jeho smrti v našej tradícii, pokúsme sa zhrnúť niekoľko základných faktov, ktoré o okolnostiach Sókratovej smrti máme:

Proces so Sókratom sa odohráva v období krízy aténskej demokracie. Od roku 431 p.n.l. trvá peloponézska vojna, v ktorej roku 404 p.n.l. zostávajú Atény porazené. Pro-spartánska diktátorská skupina Tridsiatich sa dostáva k moci na čele s Kritiom. Ich vláda trvala len osem mesiacov a po zvrhnutí oligarchov sa Atény pokúšajú obnoviť demokratický poriadok. Demokratická vláda udelila všeobecnú amnestiu na činy do roku 403 p.n.l., no napriek tomu by sme mali proces so Sókratom vnímať v tomto kontexte pokusov o nápravu poriadku a elimináciu jeho príčin. Tu Sókratovi zaiste priťažoval jeho známy vzťah s Kritiom i Alkibiadom.² Žalobu na Sókrata podáva básnik Mé-

¹ Táto štúdia vznikla počas študijného pobytu na Karlovej univerzite v Prahe na Ústave filosofie a religionistiky v letnom semestri ak. r. 2005/6 a to vďaka podpore *Central European Exchange Programme for University Studies* (CEEPUS II).

² Kritiás, ktorého Xenofón charakterizuje ako najväčšieho prospechára (κλεπτίστατος), násilníka (βιαιότατος) a vraha (φονικώτατος) (*Mem.* I,2,12), bol považovaný v očiach aténskych občanov za Sókratovho žiaka. Podobne je to s ambicióznym Alkibiadom. Ten sa zasa v očiach Atéňanov kompromitoval, keď neuspokojený svojimi ambíciami odišiel do Sparty a brojil tam proti Atéňanom, nemej tiež však – keďže aj zo Sparty musel neskôr utiecť – ocitol sa v Persii a radil ako postupovať proti Grékom. Oba – ešte pred tým, než sa stali politicky aktívni – pat-

letos, ku ktorému sa pridružil demokrat Anytos a rečník Lykón.¹ Je zrejmé, že hoci bol Sókratés obvinený z nedodržiavania kultu, vyvolával v spoluobčanoch najmä podozrenie, že jeho činnosť škodí demokracii. Sókratés je odsúdený, kvôli slávnostiam musí ešte tridsať dní čakať na vykonanie rozsudku. Odmietla ponuku k úteku, vypije bohlav a umiera.

Po Sókratovej smrti sa rodí to, čomu hovoríme – sókratovská literatúra. Autentické záznamy z procesu nejestvujú. Našimi hlavnými zdrojmi v tejto otázke sú samozrejme Platón a Xenofón,² ako jediné

rili do Sókratovho okruhu, no spreneverili sa sókratovským zásadám. Sókratés zároveň kritizoval Kritiovo počínanie v Aténach (*Mem.* I,2,32). Kritias sa pokúsil Sókrata politicky kompromitovať, keď mu bolo nariadené (počas vlády Tridsiatich), aby šiel zatknúť Leonta zo Salamíny, aténskeho vojvodu a prívrženca demokratickej strany, lebo mal byť popravený; ten to však považoval za nesprávne a diktátorské nariadenie neposlúchol, za čo ho mohli (ak by nebola vláda oligarchov padla) rovnako odsúdiť na smrť. Svedčí o tom Diogenes Laertský (*DL* II,24) a aj Platónov Sókratés sa týmto háji (*Apol.* 32C).

¹ Tak to aspoň vykresľuje Platón. (Por. *Apol.* 36A: „...každému je zřejmé, že kdyby byl nevstoupil Anytos a Lykón s žalobou proti mně, byl by musel Méletos docela zaplatit tisíc drachem“). Tisíc drachiem bola pokuta pre žalobcu pre prípad, že ani pätina sudcov nehlasuje pre vinu obvineného. Tým sa malo predísť zneužívaniu žalovacieho práva.) To, že pristúpili k žalobe až dodatočne má potvrdzovať aj situácia z *Euthyfróna*, kde sa dozvedáme, že Sókratés ide do kráľovskej stoy, kde sídlil archont a kde sa podávali žaloby za rušenie náboženstva, že práve na neho Méletos podal žalobu (*Euthphr.* 2B). O ostatných žalobcoch tu ešte nie je reč. Podľa iných bol však strojcom obvinenia Anytos a Méletos mal konať na jeho popud (por. Guthrie, 1971:61), čo sa zdá byť pravdepodobné vzhľadom na Anytovu politickú angažovanosť. (Tento názor je možno oprieť o Diogena Laertskeho (por. *DL* II,38) i o *Obranu Sókrata* od Libania (4. st. n.l.), ktorá je mierená proti Anytovi, zrejme však v priamej odpovedi na Polykratovu *Žalobu na Sókrata*.) Mogens H. Hansen dôvodí, že hoci Platón politický kontext zamlčiava a rozvíja svoju apológiu na vyvrátení vznesených tvrdení o bezbožnosti a kazeníu mládeže, vyvstala na súde i otázka politická a Sókrata voči Anytovi bránili jeho priatelia (por. Hansen, 1995). Guthrie zároveň upozorňuje na to, že Anytovi zrejme nešlo o „Sókratovu krv“ a pravdepodobne by boli všetci spokojnejší, keby sa bol býval pokojne a potichu vytratil z aténskej scény idúc napr. do exilu (Guthrie, 1971:63).

² V sókratovských *logoi* sa objavujú ako odsudzujúce pamflety, tak aj reči na Sókratovu obhajobu. Ako prvý začal písať v sókratovskom žánri pravdepodobne Sókratovi oddaný Antisthenés, ktorý bol prvých pätnásť rokov po procese považovaný za asi najdôležitejšieho Sókratovho nasledovníka; Platónova dominancia sa začína až potom (por. Kahn, 1996:4-5). Antisthenove dialógy sa však nezachovali, on sám je

obsiahlejšie pramene, ktoré sa dochovali. „Tradične“ čerpáme obraz Sókrata z jeho vykreslenia Platónom a v 20. storočí prebehlo mnoho diskusií o dôveryhodnosti či nedôveryhodnosti Platóna ako obrazu historického Sókrata. Do značnej miery dedíme, pochopiteľne, diskusie, ktoré už prebiehali v 19. storočí. Už F. Schleiermacher si kladol otázku, ktorú opakuje aj Patočka: čím mohol byť Sókratés okrem toho, čo hovorí Xenofón a čím musel byť, aby dal Platónovi „podnet a právo“ vykresliť ho, ako to urobil? (Patočka, 1990b:9). Sústreďme sa ale na Sókratovu smrť: Ešte J. Burnet bol presvedčený, že Platón by si nedovolil falšovať príbeh posledných hodín svojho majstra (Burnet, 1911: xi-xii). Čo sa týka posledných chvíľ Sókrata, aj skeptickejši, slávny Wilamowitz-Moellendorff (1920) súhlasí, že Platón musel vynechať všetko, čo by historický Sókratés nebol mohol (na súde) povedať (por. Guthrie, 1971:157-8). Jedným z posledných vystúpení na obranu platónskeho obrazu ako obrazu historického Sókrata vystúpil Julius Tomin (2001), ktorý sa rozsiahlo bráni voči tradičnej námietke, podľa ktorej Sókratés opierajúci sa vo svojom výklade vo *Faidónovi* o teóriu ideí musí byť Platónov výtvor (na základe toho, že aj Aristotelés prisudzuje teóriu ideí Platónovi (por. *Met.* 978a29-b10)), dôvodí, že Platón zastával túto teóriu už za Sókratovho života a Sókratés si ju, v bízosti smrti, adoptuje. Podľa Tomina by skreslený obraz Sókrata musel podkopať filosofický dopad dialógu na vtedajšieho čitateľa, keďže „*toho dňa bolo mnoho ľudí prítomných vo väzení so Sókratom a spomienka na Sókratovo ‚skutočné správanie‘, nepochybne rozšírené rozprávaním, by bolo zabránilo akejkol'vek možnosti pozitívnej recepcie čohokoľvek, čo by bol býval Platón vložil do Sókratových úst*“ (Tomin, 2001:141). Mohli by sme tu oponovať už starým Wilamowitzom, ktorý poukázal na fiktívnosť tretej Sókratovej reči v Platónovej *Obrane*: je nemysliteľné, že tí, ktorí Sókrata odsúdili, pokojne zostali na svojich miestach, aby počúvali, ako im prehová-

ale známy ako zakladateľ kynickej školy. (Aristotelés v *Poetike* (1447b11) uvádza, že prvým skladateľom *sokratikoi logoi* bol istý Alexamenos z Teosu, nič iné však o ňom nie je známe.) Najznámejším pamfletom bola Polykratova *Žaloba na Sókrata*, napísaná v 90. rokoch 4. stor. p.n.l., ktorá bola mierená zrejme politicky. Jeho práca sa však stratila. Preto aj „Obrany Sókratove“ musíme vidieť ako istý literárny žáner, ktorý si zachoval svoju aktuálnosť po celý starovek.

ra do svedomia, pričom úradníci, ktorí ho mali odvieť, by mu boli museli len tak udeliť slovo (Patočka, 1991: 64). Môžeme sa potom pýtať, či ak sa Platón nebráni ponúknuť fikciu o procese, ktorý mal stovky svedkov, prečo by nemohol vykonštruovať Sókratove posledné hodiny, ktoré mali svedkov iba niekoľko? Tomin však reaguje iba na „tradičné“ pochybnosti a nereflektuje novšie objavy, napr. známu Kahnovu knihu (1996), kde sú sformulované zásadné tvrdenia majúce dokázať fiktívnosť Platónových dialógov.¹ Musíme si taktiež uvedomiť, že grécky svet trápila „historická podoba Sókrata“ oveľa menej ako nás a že všetky tieto spisy boli vlastne istým typom diskurzu, *sokratikoi logoi*, nehľadiac už na to, že až do novoveku bolo bežnou praxou vkladať vlastné myšlienky do úst majstra/autority (nech už to bol Pythagoras alebo Izajáš). V rámci diskurzívnych praxí to tvorilo bežnú stratégiu legitimizácie. Nám ale neprísluší polemizovať o historickej vernosti či opaku a nie je to ani cieľom tejto štúdie. Aby sme však mohli sami previesť interpretáciu, pokúšame sa delegitimizovať *nárok*, ktorý je v tomto spore o historickú vernosť v hre. A tým je nárok na Platónovo výlučne dedičstvo. Spomínaný Tomin je v tomto vskutku symptomatický: Svoju štúdiu uzatvára pojednaním o Sókratovej zdanlivo nevinnej poznámke, že sa začína vyjadrovať ako keby písal² a celý príspevok uzatvára tvrdením: „*V okamihu smrti si Sókratés uvedomuje, že by malo cenu jeho slová zapísať a že iba Platón tomu môže dostať spôsobom hodným Sókrata a filosofie*“ (Tomin, 2001:172). Julius Tomin zaiste pochopil, čo chcel Platón povedať. Problém by tu bol jediný: *Platón* to chcel povedať...

¹ Kahn vo veľkom rozsahu študuje celú zachovanú sókratovskú literatúru a ukazuje, že sókratovské dialógy fungovali ako druh literárnej fikcie, nie ako historické biografie. Rozoberá a vyvracia argumenty, ktoré majú potvrdzovať prvotnú, sókratovskú fázu vývoja Platónovho myslenia, čím odmieta hľadať „historického Sókrata“ v tzv. „sókratovskej“ fáze Platóna údajne prezentovanej v raných dialógoch. Ukazuje tiež, že rané i stredné dialógy sú súdržným literárnym projektom a oceňuje Platóna ako najvýnimočnejšieho a najautentickejšieho (v zmysle najlepšej literárnej ilúzie) autora (por. Kahn, 1996; najmä 1.-3. kapitolu).

² Por. *Phd.* 102D3: „*I shall speak as in writing...*“, cituje Tomin; český preklad: „...začínám se vyjadřovat až příliš důkladně (συγγραφικώς).“

Pred nami nestojí úloha odhaliť „skutočnú povahu vecí“. Potrebujeme historického Sókrata, ak chceme hovoriť o istom, teda sókratovskom, teda Sókratovi prisudzovanom štýle existencie? Faktom je, že medzi Platónom a Xenofónom je isté napätie a práve toto napätie je zdrojom nášho článku. Pokiaľ sa učitelia pokúšajú dosiahnuť konsenzus ohľadom Sókratovho života a jeho filosofie, jeho smrť je prípadom nemožnosti takýto konsenzus dosiahnuť. No v tomto rozhodujúcom geste určujúcim podobu Sókratovej smrti sa zrkadlí nie skutočná povaha jeho smrti, ako skôr podoba nás samých.

Naším vodiacim motívom bude otázka aký je sókratovský vzťah medzi životom a smrťou, či inak: medzi vedením krásneho života a možnosťou krásnej smrti. Keďže je tento motív súčasťou hľadania pomyselnej genealógie chápania (sókratovského) života a smrti ako jedného modelu estetiky existencie, pokúsime sa v prvej časti ukázať, ako funguje „tradičný“ a konceptuálne odlišný výklad, ktorý nazývame heteronomickým. Tento výklad je, čo sa týka prameňov, nutne selektívny, avšak – ako veríme – dostatočne vymedzuje rámec, v ktorom sa „naše“ „morálne“ uvažovanie pohybuje.

I. Heteronomický výklad Sókratovej smrti

Začnime teda od konca: Obraz Sókrata ako obete davu, ale morálneho víťaza kulminuje v Patočkovom pohľade: „*Sókratés není sebevrah, jakého z něj činí Xenofón, nýbrž prostě ten, kdo možnost života filosofického bere s konečnou platností a komu jsou tím všechny ostatní cesty životní uzavřeny*“ (Patočka, 1991:63). Patočka odmieta uveriť, že by Sókratovi bola smrť milá a vykresľuje ho ako niekoho, kto sa „*úprimně snaží, aby mu porozuměli*“ (ibidem). Predstava, že Sókratés v skutočnosti na súde provokuje sa mu vidí absurdná. V takom prípade by „*byla ... celá tato partie až po konečnou koncesi Sókratovu, zaplatit pokutu ... nepochopitelná, byla by v přímém rozporu s tímto plánem*“ (ibidem). Za „plán“, o ktorom je tu reč, by sme skôr než oných tridsať mín, ktoré nakoniec ako „koncesiu“ Sókratés navrhne, mali považovať historickú rolu, ktorú Patočka – na pozadí istej filosofie dejín – Sókratovi prisudzuje: „*Apologie líčí spor mezi démonii světa, která člověka ukolébává a zotročuje, a mezi osvobozující, bož-*

sky podmíněnou daimonskou inspirací filosofie“ (ibidem: 65). Sókratovi je zverená úloha zviest' historický boj logu, s ktorým sa rodí svet dejinnosti a európska civilizácia vykročuje z pred-dejinného stavu mýtickej samozrejmosti. Neprekvapí nás preto, keď Patočka povie: „*Sókratés je objaviteľ ľudskej dejinnosti*“ (Patočka, 1990a:73; por. tiež s. 61: „*Sókratés ... [je] vynálezcom mravní otázky bez obsahovej odpovedi, za ktorou stojí historické bytí člověka*“). Patočka nie je interpret naivný a neodmieta myšlienku, že historického Sókrata sa s konečnou platnosťou dopátrať nemôžeme. Napriek tomu je pre neho Sókratés „*symbol poslední, metafyzické svobody, nějak přítomen vši potomní duchovní historii – přestože nám reálně uniká*“ (Patočka, 1990b:16). Pre Patočku hovorí Sókratovými ústami „pravda filosofie“ v strete s ignoranciou sveta (por. Patočka, 1991:70-1). Nie že by bol Platón musel zachytiť skutočnú, historicky presnú podobu Sókrata. Na margo Xenofóna znova pripomína: „*I tam, kde se čerpalo hlavně z Xenofóna, byl obraz platónského Sókrata vždy vyvyšujícím pozadím, tím světovějinným horizontem, na němž se vynímala prostá, nekomplikovaná, xenofónovská postava*“ (Patočka, 1990b:16). Platón nemusí zachytávať Sókrata historicky verne, pretože ho zachytáva v jeho „bytostných rysoch“. Preto – hoci si je Patočka vedomý toho, že Platón je iba jednou verziou sokratiky a že zmysel jeho vystúpenia je odlišný od Sókratovho (por. Patočka, 1990a:68), hoci v žiadnom prípade nepredvádza Sókrata ako unikajúceho smrti (por. ibidem:161), je v jeho verzii Sókratovho odsúdenia čosi („platónsky“) heteronomického; čosi, čo stavia proti sebe dva rády, pričom je jasné, ktorý z nich je ten pravý.

Patočkov pohľad doplníme nemeckým filozofom Paulom Ludwigom Landsbergom – podobne vychádzajúcim zo svojsky poňatej fenomenológie, ktorú však orientoval skôr na problémy filozofickej antropológie. Ten explikuje to, čo je aj u Patočku implicitne prítomné. Vďaka svojmu celoživotnému boju so samovraždou je jedným z mála moderných (kresťanských) filozofov, ktorý tému smrti a samovraždy premysleli na pôde vlastnej skúsenosti. Landsbergove východiská sú v Heideggerovi, no skôr než o hľadanie apriórnej štruktúry pobytu mu ide o fenomenologický popis rôznych modalít skúsenosti, zdôvodnených ontickými rozdielmi a zjednotených horizontom ontologicky

jednotného sveta (por. Landsberg, 1990:16-7). Skúsenosť smrti je pre neho skúsenosťou svojho druhu, patriacou výlučne k spôsobu ľudského bytia. Ťažoba, z ktorej akoby Heideggerovo Bytie pozostávalo, je neodňateľnou črtou všetkých úvah jeho nasledovníkov: „Úzkosť *před smrtí*,“ píše Landsberg, „...by byla nepochopitelná, kdyby fundamentální struktura našeho bytí (*Dasein*) nebyla sama ze sebe orientována na přežití. Tak nám sama úzkosť vyjevuje, že smrt a nicota se protíví nejhlubší a neopomenutelné tendenci naší bytosti“ (Landsberg, 1990:137). O smrti sa dozvedáme, že vo formách skúsenosti nadobúda podoby úzkosti ako strachu z metafyzickej opustenosti, že je to skúsenosť úpadku bytia, miznutia smerom k ničote, protiveniu sa ontologickému zákonu. Opäť nie je prekvapením, že v tomto svetle môže Landsberg vidieť Platónovho *Faidóna* ako nádej a hrdinskú smrť filozofa; ako veľkú fresku filozofie, ktorá opúšťa svet obrazov, aby vo filozofickom akte prenikla k „skutočnej skutočnosti“. Vidieť Sókrata tak, ako ho vykresľuje Xenofón, a tak ako to odmietol so všetkou vehemenciou Patočka, odmietne aj Landsberg. V záplave slov o ťažobe či ontologickom zákone sa zdá nemysliteľné, aby sa Sókratés priecil týmto fundamentálnym ukotveniam. A hoci nenavrhnú vlastný obraz Sókrata, môžeme naň usudzovať z jeho odmietnutia: „*Ve stoické interpretaci je i smrt Sokratova dobrovolnou smrtí ..., neboť odmítá žít jako uprchlík, daleko od obce.*“ A o niečo ďalej pokračuje: „*Stoicismus není nikdy zcela mrtev a ... zápas jeho mravního postoje s křesťanstvím v evropském vědomí neustále pokračuje*“ (ibidem:172).

Opozíciou pohľadu, pre ktorý je Sókratés nešťastnou obeťou nespravodlivého procesu, ale morálnym víťazom a historickým poslom tu má byť stoicizmus. Nie však ako rýdza názorová doktrína hŕstky helénskych a rímskych „intelektuálov“, lež ako istá a pretrvávajúca tendencia zobrazovať Sókrata dobrovoľne voliaceho smrť. V tomto dojemnom boji dvojhlasnej sókratovskej fúgy tvorí Marcus Tullius Cicero temer doslova prietiažný tón:

Cicero líči Sókratovu smrť – opäť na pozadí Platónovho *Faidóna* – vo finálnej fáze výkladu nesmrteľnosti duše, ktorú vedie učiteľ pred svojim poslucháčom. Sókratés – podľa Ciceróna – presvedčený o tom, že duša je nesmrteľná a že smrť nie je zlo, nehľadá si z tohto dôvodu obhajcu ani neprosí sudcov, „...ale mluvil svobodně a s hrdostí plyno-

ucí z velikosti ducha, ne z pýchy... A když už takřka držel v ruce onen smrtonosný pohár, mluvil tak, že se zdálo, že vstupuje do nebe, ne že je vlečen na smrt“ (Tusc. I,71). V tomto nemenej majestátnom obraze Sókratovej smrti sa stretávame s troma kľúčovými momentmi: 1.-2. Cicero pokračuje líčením Catonovej smrti. (Vieme, že Cato – presvedčený republikán – spáchal samovraždu po Caesarovom triumfe, keď sa mu už zánik republiky zdal neodvratný.) Podľa Ciceróna odišiel Cato zo sveta spokojný, lebo našiel k odchodu dôvod. „*Onen bůh ... zakazuje nám totiž odejít odtud, dokud od něho nedostaneme příkaz. Kdykoli však sám bůh dá spravedlivý důvod (cum vero causam iustam deus ipse demigrare), jako ho kdysi dal Sókratovi nebo nyní Catonovi, tu namouduší moudrý člověk s radostí vyjde z těchto temnot do onoho světla ... propuštěn bohem jako nějakým zodpovědným úředníkem... Vždyť, jak praví Sókratés, celý život filosofů je přípravou na smrt*“ (Tusc. I,74); 3. V druhej reči učiteľa, kedy uvažuje nad smrťou i v prípade, že duša večná nie je, pripomína opäť Sókrata – tak ako ho poznáme z Platónovej *Obrany* –, hneď po Thérámenovi, ktorý bol za vlády Tridsiatich odsúdený k smrti; vypijúc jed, smial sa a pripil na Kritiovo zdravie, symbolicky mu takto posúvajúc otrávenú čašu. Cicero oboch oslávil ako múdrych mužov, ktorí pohrdajú smrťou (por. Tusc. I,96-100).

1. Tým, že je Cato postavený na roveň Sókratovi, dozvedáme sa, že i na Sókrata sa máme pozeráť ako na niekoho, kto podstupuje smrť vlastnou rukou.
2. Obaja podstupujú smrť na pokyn boha – spravodlivý dôvod (*causam iustam*). (Toto spojenie nie je ľubovoľné: Podľa Plútarcha považoval Cato Sókratovu smrť za akýsi „model“ svojej vlastnej smrti (Rist, 1998:254; cf. Plútarchos, *Cato* 67-68).)
3. Múdry smrťou pohŕda a nemá dôvod sa jej vyhýbať.

Pre Patočku i Landsberga by bol tento obraz neprijateľný, hoci sa rovnako dobre opiera o platónske zdroje. Predstava Sókrata ako samovraha je znepokojujúca, no pokyn boha je ešte nemysliteľnejší. Bolo by príliš jednoduché uzavrieť veci tým tvrdením, že Cicero, hoci sám seba vyhlasuje za akademika a nikoho neobdivuje väčšími než

Platóna, podlieha v otázkach etiky stoikom, ako už bolo mnohokrát skonštatované. Zdá sa však, akoby túto stoickú možnosť poskytoval sám Platón.

V Platónovom *Faidónovi*, ktorý opisuje posledné chvíle Sókrata, vysvetľuje Sókratés Kebétovi ako sa to má so zákazom samovraždy. Povie, že sme majetkom bohov, ktorí sa o nás starajú a pokračuje:

Nuže, řekl Sókratés, také ty, kdyby se usmrtil někdo z tvé čeledi, aniž bys projevila, že chceš jeho smrt, také ty by ses jistě na něj horšil, a kdybys měl nějaký trest, trestal bys ho.

Ovšem.

Tedy takto není bezdůvodné, že člověk nesmí sebe dříve usmrtiti, dukud mu bůh nepošle nějakou nutnost (πρὶν ἀνάγκην τινὰ θεὸς ἐπιτέμψῃ), jako je ta, která nyní doléhá na mne.

Phd. 62C

Podobne sa aj zo *Zákonov* (873C-D) dozvieme, že samovražda je prípustná na rozkaz obce, v prípade nadmieru bolestného a neuniknuteľného osudu (τύχη ἀναγκασθεῖς), alebo keď je niekto v neodčiniteľnej hanbe. Kľúčovým slovom je tu ἀνάγκη (*ananké*) – nutnosť, ktorej sa dovoľáva Sókratés. Výklad môže byť, podľa nášho názoru, dvojaký. Jeden vedie k línii, ktorú reprezentuje Patočka a Landsberg, druhý k Cicerónovi.

1. Platón Sókratovými ústami jasne dáva na vedomie, že samovražda je neprípustná. *Ananké* tu znamená, že sme vystavení okolnostiam, ktoré nemožno obísť.¹ Sókratés nemôže porušiť nariadenie obce, lebo tým by spôsobil jej rozvrat (*Crito* 50C-51C). Uposlúchnuc zákon, Sókratés stvrdzuje, že vždy bol a je obci lojálny a všetko, čo činil bolo pre dobro obce. *Ananké* poukazuje na *puto*.² V tom spo-

¹ Držíme sa tu komentára a poznámok Christophera Rowa k tomuto dialógu (Rowe, 1993:129n.)

² Podobne ako v Anaximenovom zlomku B3 z Olympiodora: „Vzduch je blízko neteľesnému a podľa jeho výlevu vznikáme; jeho puto (*ananké*) i bezmeznosť (*apeiron*) jsou bohaté tím, že nikdy nezmizí“ (prel. Z. Kratochvíl; in Kratochvíl–Bouzek, 1994:170).

číva jej výklad ako *nutnosti*. Ako udalosť, ktorá ne-musí, ale *nemá* byť inak.

2. *Ananké* je *causam iustam*, spravodlivým dôvodom, ktorý je božím pokynom, kedy smrť je bohom povolená. Keďže múdry muž sa nevyhýba smrti za každú cenu, Sókratés volí radšej smrť než nefilozofický život (por. *Apol.* 37A-38B). Sókratés je prepustený zo života a deje sa mu dobro. Aby sme mohli postaviť Catona na roveň Sókratovi, musíme si uvedomiť, že Sókratés tu nezomiera „na rozkaz obce“, ako to formuluje prvá podmienka Platónových *Zákonov* a ako je možné vidieť to z perspektívy prvého výkladu (viď Rowe, 1993:130). Sókratés mohol uniknúť (*Crito* 44B-46E), mohol dokonca zvoliť reč, ktorá by ho zrejme zachránila (*Apol.* 38D-E), vzniknutú situáciu však chápe tak, že dostal k smrti dovolenie. *Ananké* poukazuje k tomu, že Sókratés neumiera, lebo o tom rozhodol súd. Zákon pred neho postavil *to chreón* (τὸ χρεῶν), t.j. „to, čo je potrebné, aby prišlo“. Isteže, smrť prichádza nutne. („Smrť už vždy predstihla každé umieranie“ – Heidegger.) Sókratés tu nepodstupuje ani to, čo sa má, ani to, čo sa musí. *Ananké* poukazuje k božiemu pokynu, že je čas...

Odpor „moderného“ človeka sa týka predovšetkým chápania samovraždy ako zvrchovaného slobodného činu, myšlienka, ktorá tak predchla Senekovo dielo. Nejestvujú však doklady o tom, že by v ranej a strednej Stoe existovalo takéto zásadné prepojenie samovraždy a volania slobody (por. Rist, 1998:248) a zdá sa, že Seneca v tomto zostáva osamotený. Na Senekovi môže byť ale pre dnešného morálneho človeka poburujúca jedna vec: V jednom z jeho listov Luciliovi sa dozvieme – podobne ako z Ciceróna –, že Sókratés nás má naučiť zbaviť sa strachu zo smrti. Po tomto sókratovskom intermezzu zasa prichádza na pretras Catonova smrť, ktorý vraj v onú osudnú, poslednú noc čítal Platóna, čo mu malo k smrti dopomôcť (por. *Ep.* 24,4-6). Nikde už však nefiguruje *causam iustam*, onen boží pokyn/spravodlivý dôvod, ktorý je inak pre stoický výklad prípustnosti samovraždy kľúčový. Sókratés, píše v inom liste Seneca, „*tě naučí umírat, bude-li to nezbytné*“ (*Ep.* 104,22). Dve pasáže však svedčia o tom, že „boží pokyn“ nie je náhodný výpadok z povinného slovníka

stoika, ale naopak, Seneca s týmto výslovne účtuje. V 12. liste píše: „*Děkujeme bohu za to, že nikdo nemůže být zdržován při životě proti své vůli; je možno pošlapat i samotnou nutnost (necessitas)*“ (Ep. 12,10-1); a keď sa vrátíme k 24. listu, vkladá Catonovi do úst tieto posledné slová: „*Marně ses namáhal, Osude (fortuna), abys mi překazil všechny mé snahy. Až dosud jsem nebojoval za svou svobodu... Nyní, ... budiž Cato odveden do bezpečí*“ (Ep. 24,7-8). V tomto príbehu je Osud tým, čo stojí proti, brániac tak zvrchovanému aktu slobody, keďže *Osud* je nutnosť.¹ Cato sa nepodvoľuje nutnostiam, naopak, uvoľňuje sa z nej, prekonáva ju a tým koná zvrchovaný akt slobody. A takáto má byť i Sókratova smrť. Aj pre Seneku nachádzame dobrú oporu v sókratovsko-platónskych motívoch: V 70. liste, ktorý akoby bol oslavou samovraždy, píše Seneca známe slová: „*Vždyť dobrem není žít, nýbrž dobře žít*“ (Ep. 70,5), a neskôr: „*Dobře zemřít znamená uniknout nebezpečí špatného života*“ (Ep. 70,6). Sókratés v Platónovej *Obrane* vysvetľuje podobne, že sa netreba báť smrti, ale hanebného života (Apol. 28B-29B; 32C-D) a naozaj volí radšej smrť ako zlý (nefilosofický) život (Apol. 37C-D; 39B-C).

Ukázali sme – weberovsky povedané – ideálne typy, medzi ktorými sa pohybujú obrazy Sókratovej smrti. Tých konkrétnych je samozrejme omnoho viac, tradične sa však nevymykajú vymedzenému rámcu, ktorý sme sa pokúsili vykresliť, pričom týmto rámcem je Platón a istá morálka. V tomto smere neuprednostňujeme žiaden z nich, pretože tu nemôže ísť o viac (ako hovorí Bauman), než o „rodinné nezhody“. V nasledujúcej časti sa pokúsime premyslieť Sókratovu smrť „neplatónsky“. To neznamená v nezhode s Platónovými textami, ale iba v nezhode s platónskou tradíciou, ktorá si na tento korpus činí tak trochu právo. Pokúsime vymedziť konceptuálny rámec, v ktorom by bolo možné na Sókrata pozeráť inak (aj za cenu, že to vyvolá nové „rodinné nezhody“) a ktorý je motivovaný tým, aby

¹ V starej Stoe u Chrysippa existovalo ešte rozlíšenie medzi „osudom“ a „nutnosťou“. Toto rozlíšenie sa používa v rámci zdedeného aristotelovského problému povahy možnosti. V rímskom období u Ciceróna i Seneku sa však toto rozlíšenie stráca. Cicero kritizuje predstavu „nevyhnutnosti osudu“, zatiaľčo Seneca bude hovoriť o osude ako nutnosti vecí (por. Rist, 1998:133-8).

nás nevedol k problému Sókratovej smrti ako k otázke morálnej voľby, ale ako k etickému problému praxe slobody.

II. Sókratovská askésis: parrhésia a elenchos

Heteronomický výklad Sókratovej smrti nás uvádza do predstavy, že Sókratés umiera v spore s „vonkajším svetom“, že neprežil zrážku s mocou, ktorú však neskôr prekonala sila jeho životného odkazu. Vytvára v nás predstavu, že ho moc zaviedla do slepej uličky, kedy musel voľiť hodnotné proti nehodnotnému, pravé proti nepravému, život alebo smrť. Tak je tomu v patočkovskej verzii príbehu. V stoickej verzii, či už u Ciceróna alebo Seneku, napriek všetkej odlišnosti, či priam protikladnosti – nech už je Sókratés obeť alebo samovrah –, nie je tento motív heteronómie oslabený. Smrť stojí proti životu: Aj pre Ciceróna vychádza múdry s radosťou k svetlu z temnoty života. Tam mieri jeho otázka: „Nie je celý život filozofa prípravou na smrť?“ Dobrá smrť znamená suspendovanie života. Dávno vieme ako ostro tento motív odsúdil Nietzsche.¹ Ani pre Sene-

¹ Medzi ostatnými výpadmi Nietzscheho proti Sókratovi (ako napr. vrahovi gréckej tragédie v *Zrození tragédie*) je kľúčová jeho interpretácia Sókratových posledných slov „Kritóne, Asklépiovi jsme dlužni kohouta; dejte mu ho a nezapomeňte!“ (Phd. 118A7-8). V *Radostnej vede* (IV,340) hovorí Nietzsche o umierajúcom Sókratovi. Keďže Asklépiovi sa obetovalo za uzdravenie, Nietzsche ponúkol paradigmatickú interpretáciu, keď hovorí, že jeho slová vlastne znamenajú, ako keby bol Sókratés povedal: „Oh, Kritón, život je choroba!“ A burcuje ďalej: „Je to možné! Človek ako on, ktorý žil veselo a pred očami všetkých ako vojak – bol pesimista! ... Sókratés, Sókratés trpel životom!“ (Nietzsche, 1999:569-570). Nietzscheho interpretácia je alegorická a mnoho vplyvných interpretov (napr. J. Burnet, C. Gill, G. Reale, C.J. Rowe, C.J. de Vogel a iní) ju prijalo, no nie v zmysle jeho pôvodného odsúdenia, lež ako samozrejmu súčasť sókratovsko-platónskej tradície, že filozofický život je prípravou na smrť a Sókratés sa vo chvíli smrti cíti byť zo života vyliečený. (K tejto problematike pozri McPherran (2003); o tejto vete sa popísali už stohy papiera a McPherranov článok veľmi inštruktívne mapuje a kategorizuje rôzne druhy interpretácií.) Domnievame sa, že to, čo Nietzschemu prekáža je onen motív heteronómie – ako to nazývame – ktorý je hlavnou prekážkou pozitívnej afirmácie, radostnému pritakaniu života ako celku. V nasledujúcom texte sa pokúšame predsa len cez tento motív Sókrata čítať. My sa v tejto veci držíme názoru Alexandra Nehamasa, ktorý popri Nietzscheho (pre nás heteronómnej) interpretácii hovorí o novej alegorickej

ku nie je medzi životom a smrťou rovnocenný vzťah. Až smrť zjednáva prístup k slobode. Tu vstupuje do hry pokušenie Xenofónovo.

U Xenofóna nie je Sókratova smrť nespravodlivosťou sveta, nie je indiferentná, akou bola smrť pre raných stoikov, ani príležitostným dobrom ako pre Ciceróna či Seneku. Jeho smrť je krásna. „*Jak by mohl niekto zemrieť krásnejšie (κάλλιον) než on? Která smrť by mohla byť krásnejšia než tá nejkrásnejšia (καλλίων ἢ ὅν κάλλιστά)?*“ (Mem. IV,8,3). Isteže, Xenofón považuje rovnako ako iní Sókrata za nespravodlivo odsúdeného,¹ avšak to, čo zdôrazňuje, je estetická dimenzia jeho existencie: jeho života i smrti.

(klasifikácia McPherrana) interpretácii Foucaultovej, ktorý spája „chorobu“ s falošnými mienkami v duši, odkazujúc na Kritónovo apelovanie na verejnú mienku (Crito 45A-46A). Sókratés si uvedomuje, že sú vďační Asklépiovi, pretože Kritón sa presvedčil, že Sókratés konal správne, keď neporušil zákony a neutiekol. Pre nás je zaujímavé vidieť, že Foucault, aby rozvíjal úvahy o estetike existencie, v ktorej hrá Sókratés tak dôležitú rolu, a ktorej myslenie si vyžaduje afirmatívny diskurz, cíti potrebu rozrušiť nietzscheovskú heteronomicnú interpretáciu. Avšak Nehamas kritizuje niektoré miesta Foucaultovej interpretácie a ponúka inú, ešte viac „foucaultovskejšiu“ ako Foucaultovu, keď ukáže, že (Foucaultova) „falošná mienka“ je iba symptómom onej „choroby“, t.j. uväznenie duše v tele (čo je vo *Faidónovi* príliš „okaté“, než aby sme to mohli obísť) a toto uväznenie má byť Platónovým vysvetlením príčiny toho, prečo je človek taký náchylný k chybám a „falošným mienkam“. Praktizovať filozofiu preto znamená zbavovať sa falošných ideí viac než iní a Sókratove posledné slová majú dokladať, že jemu a jeho priateľom filozofia pomohla liečiť sa v miere, akej to je telesnej bytosti vôbec umožnené. Preto hovorí: „[V]yliečenie je dosiahnuté prostredníctvom procesu starostlivosti o seba samého (ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ), ktorá tvorí hlavnú úlohu filozofie. Ona je centrálnou témou vo všetkých raných Platónových dielach a vo *Faidónovi* sa jej dostáva radikálnemu rozvedeniu“ (Nehamas, 1998:163; por. ďalej 157-163). Nehamas ukázal, ako môžeme čítať aj raného Platóna v afirmatívnom mode a vysvetliť Sókratove posledné slová bez toho, aby sme museli upadnúť do heteronomickej predstavy o ňom.

¹ Aj táto nespravodlivosť je u Platóna a Xenofóna vykreslená inak. Kým u Platóna je to oná „nespravodlivosť sveta“, tí mnohí, ktorí nie sú v stave pochopiť dielo filozofa a táto nespravodlivosť pretrváva naďalej, u Xenofóna je to výchylka z rádu vecí, ktorú Aténčania oľutujú; skôr v zmysle toho, ako nám o tom zanechal správu Diogenés Laertský: Méleta odsúdila na smrť, Anyta poslú do vyhnanstva a Sókratovi vztýčila kovovú sochu (DL II,42).

V 80.-tych rokoch sa začal Foucault zaoberať otázkou, ktorá tvorí pendant jeho predchádzajúcich historických skúmaní. Kým predtým bol subjekt skúmaný na spôsob derivovanej funkcie a analýza bola prevádzaná v otázkach praktík vedeckej objektivácie subjektu a mocenskej normalizácie, začal sa teraz Foucault pýtať na to, ako sa táto derivovaná funkcia ustanovuje, ako rozpoznáva samú seba ako subjekt, aký vzťah nadobúda sám k sebe. Začal preto skúmať tie procedúry, ktoré jedinci podstupujú alebo praktikujú, aby stanovili svoju identitu, aby ju udržiavali alebo transformovali v súlade s rozličnými cieľmi a to prostredníctvom sebaovládania či sebaopoznávania. Tieto procedúry nazval *technikami seba samého* (*techniques de soi*) (por. Foucault, 1997:87-8).

V *Dejinách sexuality* Foucault ukázal, ako tieto techniky seba samého s nástupom kresťanstva strácali svoju autonómiu postupným včleňovaním do výkonu pastierskej moci. Tým sa pomaly vytrácalo to, k čomu tieto techniky prináležali a stávali sa súčasťou nových mravných problematizácií, novej hermeneutiky seba samého, a neskôr boli včlenené do vzdelávacích či lekárskeho praktík. V grécko-rímskom svete však existovali v relatívnej autonómii a náležali oblasti, ktorú Gréci nazývali *techné tú biú* (τέχνη τοῦ βίου), teda akési umenie života, alebo – ako to Foucault rád nazýval – estetika existencie. V očiach Grékov nestáli otázky konania tak ako pred nami: základom nebolo uvažovanie v termínoch zákazu, zákona, kódu. Tento problém bol odvodený od základnej mravnej problematizácie, ktorých dejiny Foucault študuje: Ako viesť svoj život, aby nadobudol čo najkrajšiu podobu? Ako viesť svoj život, aby mohol byť v očiach iných i vlastných príkladom? Presnejšie: ako takýto život utvoriť? To je otázka istého *štýlu* existencie, nie morálneho kódu.

Naším cieľom na tomto mieste nemôže byť oboznamovanie sa s Foucaultovým projektom dejín sexuality, čo môže nájsť čitateľ inde. Náš záujem nevzťahujeme na mravnú problematizáciu slasť, ktorej sa venuje Foucault. K tomuto obratu k foucaultovskému poňatiu nás privádza Xenofón. V jeho obraze Sókratovej smrti je jasne naznačená koherencia medzi jeho životom a spôsobom jeho smrti; nenájdeme u neho artikuláciu heteronómie, ako je tomu u Patočku a na prvý pohľad už u Platóna. Ak sa preto pýtame skutočne archeologicky, t.j. ak sa

pýtame na podmienky, za akých funguje ten režim vypovedania, ktorý v tomto diskurze popisujeme, musíme odmietnuť heteronómiu ako konceptuálny rámec ekonómie sókratovsko-xenofontovského diskurzu a nahradiť ho hypotézou umenia života, ktorá umožňuje diskurz afirmativity.

Xenofón reaguje na proces so Sókratom predovšetkým v prvých častiach prvej knihy *Memorabilií*, v závere štvrtej knihy a hlavne tradičným spisom *Obrana Sókrata*. Vyvracia tvrdenia žalobcov a dokazuje ich neoprávnenosť. Predvádza Sókrata ako zbožného, spravodlivého, umierneného, rozumného – ako ho poznáme podľa tradičných „sókratovských“ cností. Popisuje aj politické pozadie. Na margo jeho smrti sa od Xenofóna dozvedáme: „*Obecně se uznává, že pokud lidská paměť sahá, ničí smrt nebyla důstojnější* (κάλλιον)“ (*Mem. IV,8,2*). Keď mu pripomenuli, či by nemal myslieť na to, ako sa bude hájiť, odpovedal: „*Nezdá se ti, že jsem na svou žalobu myslel po celý život?*“ (*Mem. IV,8,4*) Sókratés tu tvrdí, že keď chcel chystať svoju reč na obhajobu, jeho daimonion sa voči tomu postavilo.¹ A vysvetľuje to takto:

Tobě se zdá divné, ... že bůh považoval za prospěšnější pro mne, aby můj život už skončil? Nevíš, že až do této chvíle bych byl nepřipustil že někdo žil lépe (βέλτιον) a příjemněji (ἥδιον) než já? Protože nejlip ze všech ... žijí ti, kteří se nejvíc snaží stát se co nejlepšími, nejpríjemněji ti, kteří si jsou nejvíc vědomi toho, jaké pokroky dělají ve zdokonalování se. (*Mem. IV,8,6*)

Vidím také, že předkové nemají u potomků stejnou pověst... Vím také, že když zemřu, lidé na mne budou vzpomínat, avšak jinak než na mé vrahy. (*Mem. IV,8,10*)

¹ Aj Platónov Sókratés sa háji nie len rečami, ale poukazovaním k svojmu životu (*Apol. 32A*). Podobne sa Platónov Sókratés dovoláva daimonia, ktoré ani raz nespochybnilo jeho konanie pred súdom (*Apol. 40A*). Diogenés Laertský uvádza, že Lýsias pre neho napísal obrannú reč (pravdepodobne dobre rečnícky uspôsobenú), ktorú Sókratés odmietol ako nevhodnú, pretože mala ráz súdnej reči, nie filozofickej (*DL II,40*).

Práve táto Xenofóntova priamočiarosť mu uberá v očiach moderných interpretov na váhe (resp. „hlbke“). Oproti rokokovým záhybom Platónových sofistifikovaných dialógov sa v tejto „jednoduchosti“ ukazujú črty, ktoré s naším moderným pohľadom máme tendenciu prehliadať: 1. Sókratés nebanuje ani život, ani smrť. Táto časť z *Memorabilií* sa opakuje v úvode *Obrany*, tu ale Xenofón dáva tiež jasne na vedomie, že Sókratés pokladal za výhodnejšie zvoliť pre seba smrť ako život (X. *Apol.* 5).¹ To činí ako Ciceróna, tak i Seneku možným („boh/daimonion“ v *Memorabiliách*, či Sókratova voľba v *Obrane*), avšak obe veci, život i smrť majú rovnakú váhu, sú rovnakým dobrom a to, čo nám zvykne najviac unikáť: v Sókratovom prípade boli rovnako krásnom (κάλλιον); 2. Sókratés hovorí o svojom živote, že nechcel žiť iba čo najlepšie (korelatívna hodnota – dobro), ale žil aj najpríjemnejšie (korelatívna hodnota – krása v zmysle estetickosť života), čoho prostriedkom bolo sebazdokonaľovanie, t.j. sebaapretváranie, sebakreácia; 3. Sókratovi leží na srdci *fama* (reč, povesť, úsudok), ktorá napokon dovŕši jeho život. Sókratés pripomína istého Palaméda, ktorý bol tiež nespravodlivo odsúdený a nadtiaľ inšpiroval k piesňam krásnejším než Odysseus (X. *Apol.* 26). Tu rezonujú otázky, ktoré sa pýtame, ak hovoríme o živote ako o umeleckom diele.

Táto hypotéza sa vracia v kruhu späť k Platónovi, Cicerónovi i Senekovi (pretože ako má byť tento rámec platný, musí byť regulárny s režimom vypovedania nezávisle na autorstve či selektívne vypreparovanom korpuse textov). Ako ukázali Foucaultove analýzy (por. Foucault 2005:2-13, 49-60, 65-78, 88-98, etc.), otázka umenia života, starostlivosti o svoj život, o seba samého (*epimeleia heautú; επιμέλεια ἑαυτοῦ*) je zásadnou témou rovnako Platónovho Sókrata ako pre Ciceróna a Seneku (v latinskej podobe *cura sui*) a mnohých

¹ Platónov i Xenofóntov Sókratés sa v tomto líšia, pretože Xenofón tvrdí, že si Sókratés žiaden trest nenavrhol, lebo by to znamenalo doзнание viny (X. *Apol.* 23), zatiaľ čo – ako je známe – Platónov Sókratés po provokácii s prytaneom si navrhne trest jednu mínu a jeho priatelia to navýšia na tridsať mín (*Apol.* 36D-38B). Diogenés Laertský líči príbeh ešte inak: Podľa neho Sókrata odsúdili po tom, ako odmietli vypočúť Platóna a návrh na 25 drachiem (resp. 100 podľa Eubúlida) a tak si Sókratés ako trest navrhol, aby ho živili v prytaneu (*DL* II,42).

d'alších. V tomto smere, ak by sme chceli tému naozaj vyčerpať, museli by sme previesť novú interpretáciu Ciceróna i Seneku v koherencii s týmto druhým interpretačným rámcom. U Patočku a Landsberga by to už ale možné nebolo, ich pohľad je vskutku heteronomický a ak by sme raz mali viesť skúmania koreňov konštitúcie modernej morálky, mohla by byť heteronómia hypotézou, ktorú stojí za to preskúmať.

Foucault ukazuje previazanosť starostlivosti o seba samého ako etického imperatívu s gréckym „poznaj sám seba (γνῶθι σαυτόν)“ (Mem. IV,2,24), ktoré máme vo zvyku toľko zdôrazňovať.¹ Na celom korpuse gréckych textov analyzuje tento vzťah, z ktorého si my pamätáme už len časť o „poznávaní“, a ktorá tak zásadne utvára náš étos. V tomto neskorom období tvorby hľadá Foucault nový étos, to znamená možnosti istého postoja, istého vzťahu k našej vlastnej prítomnosti.² Preto je do tejto súčasnosti, našej prítomnosti, znovu povolávaný Sókratés spolu s otázkou o forme praxe, ktorá náležala jeho starostlivosti o seba samého. „Žiadna technika,“ píše Foucault, „žiadna odborná zručnosť nemôže byť získaná bez cvičenia; ani umeniu života, techné tú biú, sa nemôžeme naučiť bez askésis, čomu musíme rozumieť ako výcviku seba sebou samým“ (Foucault, 1997:208).³ Nedlho pred

¹ K podrobnému výkladu pozri najmä 1. prednášku *Hermeneutiky subjektu* (in Foucault, 2005); v stručnosti tiež (Foucault, 2000: 189-192).

² K otázke étosu pozri článok *Čo je osvietenstvo?* (in Foucault, 2000: 86-96).

³ Foucault rozlišuje niekoľko zložiek, ktoré konštituuju vzťah k sebe samému. Ide o určenie *etickej podstaty (substancie)*, teda tej časti vlastného ja, ktorá sa bude vzťahovať k morálnemu konaniu. Druhou je *spôsob podrobenia*, kde je vyjadrený vzťah k morálnej požiadavke. Treťou oblasťou je *askésis* ako akási forma etického úsilia a štvrtou *morálna teleológia* ktorá odpovedá na otázku, na akú podobu sa chceme pretvoriť, akým druhom bytia sa chceme stať. Foucault ukazuje, že tieto štyri aspekty sú prítomné v každom vzťahu, ak ho študujeme ako vzťah k sebe samému, zároveň však fungujú v relatívnej autonómii medzi sebou navzájom. (Bližšie pozri Foucault, 2003a: 36-41; Foucault, 2003b:278-82.) My sa v článku zameriavame na tretí aspekt – *askésis*, pretože práve ona individualizuje ostatné prvky v neopakovateľný konkrétny modus bytia človeka, ona je výpočtom praktík, ktoré je potrebné aplikovať aby bol z etickej substancie v stanovenom mode podmanenia dosiahnutý *telos* procesu sebakreácie. V úvode k 2. dielu *Dejín sexuality* Foucault píše: „Esej čili ‚zkouška‘ – kterou je třeba chápat jako zkoušku, v níž se ve hře pravdy mění samotné já ... – je živoucím tělem filosofie, je-li ovšem filosofie ještě

svojou smrťou predniesol Foucault šesť prednášok na univerzite v Berkeley venovaných *parrhésii* a práve táto praktika, ktorá dovtedy fungovala skôr v gréckom politickom kontexte, sa stala Sókratovou technológiou seba samého.¹

Slovo *parrhésia* (παρρησία) sa udomácnilo v gréckej literatúre v 5. stor. p.n.l. a stretávame sa s ním až k patristickým textom do 5. stor. n.l. Prekladá sa ako „free speech“ (angl.), „franc-parler“ (franc.), či „Freimütigkeit“ (nem.), teda v slovenčine znamená niečo ako „otvorená reč“, „slobodná reč“, „úprimná reč“, a pod. *Parrhésiastés* (Παρρησιαστής) je niekto, kto používa *parrhésiu*, ten, kto hovorí pravdu. Foucault rozlišuje niekoľko zložiek, ktoré *parrhésia* obsahuje (por. Foucault, 2001:12-20): 1. *Priamočiarosť*: je uzákladnená v etymológii slova. Sloveso παρρησιάζεσθαι (*parrhésiazesthai*) znamená „povedať všetko“, pochádzajúce z gréckych *pán* (πάν), „všetko“ a *rhéma* (ῥῆμα), t.j. „to, čo je povedané“. *Parrhésiastés* (*Parrhésista*) hovorí všetko, čo má na srdci, nič neskrýva. *Parrhésia* sa vzťahuje na tú osobu a situáciu, ktorá hovorí svoj vlastný názor, nehovorí teda v mene inej autority (napr. božského ako v prípade proroka) a nehovorí taktiež nič, o čom by nebol presvedčený (ako napr. rétor). 2. *Pravdivosť*: *Parrhésia* je taktiež koincidenciou medzi presvedčením, ktoré je vyslovované a pravdou. *Parrhésiazesthai* znamená „hovoriť pravdu“. Tým sa nemyslí karteziánsky akt mentálneho nazera-
nia. *Parrhésista* hovorí pravdu jednoducho preto, lebo *vie*, že to je pravda. Hovorí úprimne svoj názor, ale tento názor je zároveň pravdivý. Dôkaz potrebuje práve úprimnosť a nie „faktický stav s mentálnym“ (ako by sme šli otázku pravdy skúmať „my, moderní“); týmto dôkazom je *odvaha*, čo súvisí s nasledujúcou charakteristikou. 3. *Nebezpečenstvo*: O človeku hovoríme, že používa *parrhésiu* iba

tím, čím kdysi bývala, to jest ‚askezí‘, myšlenkovou prípravou seba sama“ (Foucault, 2003a:16).

¹ Prednášky o *parrhésii* vyšli podľa prepisu zvukového záznamu v edícii Semiotext(e) pod názvom *Fearless Speech* (viď Foucault, 2001). Sú tiež dostupné on-line pod názvom *Discourse and Truth: The Problematization of Parrhesia* cez server www.michel-foucault.com. Nižšie odkazujeme vždy na strany podľa knižného vydania.

vtedy, ak hovorením pravdy niečo riskuje, alebo mu pre to hrozí nebezpečenstvo. Učiteľ v škole síce hovorí, čo je pravda, verí, že to je pravda, ale nie je preto ešte *parrhēsiastēs*. Parrhēsiatom je napr. filozof, ktorý hovorí tyranovi, že tyrania je nezlučiteľná so spravodlivosťou. Hovorí pravdu do očí, pričom riskuje svoj život. Ilustratívnym príkladom môže byť kynik Diogenés zo Sinópe, ktorý si *parrhēsiu* cenil údajne zo všetkého na svete najviac (DL VI,69). Všetci poznajú historku, ako mu Alexander Macedónsky zatienil príjemné lúče a Diogenés ho požiadal, aby odstúpil. Ich výmena mala pokračovanie, v ktorom bol Diogenés veľmi príkry. Povedal napríklad Alexandrovi, že niekto, kto o sebe tvrdí, že je kráľ, sa nelíši od dieťaťa, ktoré si na konci hry nasadí korunu a vyhlasuje to isté. Alexander si okrem niekoľkých nepekných slov vypočuje, že je neslobodný, lebo keď chce niekam ísť, musí zmobilizovať armádu, atď., zatiaľ čo Diogenés sa vyberie kam chce a kedy chce; že je vlastne „baba“, lebo iba ten, kto má strach nosí so sebou zbrane, a – čo je viac – nikomu, kto má strach by nemalo byť umožnené byť kráľom tak isto ako to nikto neumôžní otrokovi. Diogenés Alexandra neúmerne provokuje, aby mu nakoniec povedal: „...ak ti to urobí radosť, prebodni ma svojou kopiou; pretože som ale jediný, z ktorého dostaneš pravdu, od nikoho iného sa ju už nedozvieš. Pretože všetci sú menej úprimní a viac servilní než ja.“¹ 4. Ďalším aspektom je *kriticizmus*: *Parrhēsia* je hra medzi tým, kto pravdu vyslovuje a tým, komu je adresovaná. Jej funkciou nie je „informovať“ o tom, ako sa veci majú, nie je to „pravda“ v tomto zmysle, ale je vždy kritikou daného stavu. Takýto akt tiež implikuje inferiórne postavenie parrhēsiistu voči partnerovi: naša kritika nám môže vyniesť trest (preto si vyžaduje odvahu). Podobne parrhēsista riskuje, keď hovorí otvorene a odkrýva pravdu, ktorej sa hrozí zhromaždenie, väčšina (*ekklēsia*). 5. *Povinnosť*: Ten, kto hovorí pravdu nie je k tomu prinútený ani nič podobné. Môže zostať potichu, ale cíti, že povedať pravdu je jeho povinnosťou, či úlohou, ktorej musíme dostať. Foucault preto charakterizuje *parrhēsiu* tak, že je to „verbálna aktivita,

¹ Dio Chrysostom, *The Fourth Discourse on Kingship*, in *Dio Chrysostom*, Vol. 1. Cambridge and London: Harvard & Heinmann, 1971 (Loeb Classical Library), pp. 58-9; cit. podľa Foucault (2001):128.

v ktorej hovoriaci vyjadruje svoj osobný vzťah k pravde a riskuje život, pretože uznáva hovorenie pravdy za povinnosť zdokonaľovať druhých a pomáhať im (rovnako ako sebe)“ (Foucault, 2001:19).

V prvých troch prednáškach sleduje Foucault vývin *parrhésie* predovšetkým u Euripida v 5. stor. p.n.l., kde sa s ňou stretávame prvýkrát. V období krízy aténskej demokracie, ktorá nasledovala, začne byť problematizovaná aj *parrhésia*, ktorá mala byť zaručená každému slobodnému občanovi a táto politická *parrhésia* začne byť pociťovaná ako značný diskomfort, keď si ktokoľvek (t.j. občan bez akejkoľvek kompetencie vo veciach rétoriky, otázok práva, ústavy a pod.) môže rozprávať voľne a vznikla preto otázka, či nie je napokon niečím, čo obci škodí. V tomto vynikne samozrejme Platón, pre ktorého *parrhésia* nie je iba slobodou čokoľvek hovoriť, ale (vd'aka tomu) aj čokoľvek robiť. Skôr však, než začne Platón hľadať podmienky, ktoré by umožnili jeden spoločný *logos* pre všetkých, pôsobil – ako vieme – Sókratés, ktorý rozvinul úplne novú a svojbytnú formu *parrhésie*.¹

Znakom sókratovskej *parrhésie* je *blížkosť*. Jeho hra sa hrá „z očí do očí“, vyžaduje si osobný vzťah na rozdiel od politickej *parrhésie* v ktorej *parrhésista* adresuje svoju reč napr. *dému* v zhromaždení. V sókratovskej hre pravdy nie je hovorca a poslucháč, ktorý má byť predvedčený o niečom, ale „poslucháč“ je vedený Sókratom, aby „vydal počet“, t.j. „vylíčil“ (διδόναι λόγον; *didonai logon*; Lach. 187E) spôsob, akým až doposiaľ žil. Toto líčenie má demonštrovať, či je dotýčny schopný ukázať či a aký je u neho vzťah medzi *logom*, rozumnou rečou, ktorú používa a spôsobom, akým žije. „Sókratés preskúmava spôsob, akým *logos* dáva formu štýlu života dotýčného; ... zaujíma sa o zistenie, či je medzi nimi harmonický vzťah“ (Foucault, 2001:97). Hoci Platón nikde nenazve Sókrata *parrhésistom*, rôzne situácie v *Lachétovi*, *Obrane*, *Alkibiadovi I* a v *Gorgiovi* ukazujú že a ako túto rolu Sókratés hral. V *Lachétovi* vystupuje Sókratés v roli *basana* (βασάνος; Lach. 188A), t.j. „skúšobného kameňa“, ktorý testuje súlad medzi životom človeka (βίος, *bios*) a jeho inteligibilným princípom – ako to Foucault nazýva –, teda *logom*. *Basanos* bol (čier-

¹ K problematike politickej *parrhésie* v aténskom demokratickom zriadení vo vzťahu k politickému kontextu procesu so Sókratom pozri tiež Hansen (1995):19-21.

ny) kameň, na ktorom sa skúšala rýdzosť zlata a Sókratés je tým, kto preskúšava rýdzosť vzťahu *logos – bios*. Lachés si príde žiadať radu od Sókrata nie preto, že by sa bol zaujímal o filosofickú diskusiu, ale preto, že Sókratés viackrát dokázal, že jeho *logoi* sú v súlade s jeho skutkami (ἔργα, *erga*).¹ „Sókratés ... na rozdiel od sofistu, môže požívať parrhésiu a hovoriť slobodne, pretože to, čo hovorí je presne v súlade s tým, čo si myslí a to, čo si myslí, je v súlade s tým ako koná. A tak Sókratés – ktorý je v skutku otvorený a odvážny – môže preto vystupovať ako parrhésiastická figúra“ (Foucault, 2001:101).² Preto sa Sókratés na súde nechce brániť slovami, ale skutkami (por. *Apol.* 32A).

Sókratés teda objavuje „filosofickú parrhésiu“. Politická, ktorá bude znova dôležitá pre Platóna (a to vidíme už v *Obrane* i *Kritónovi*), je situovaná na línii *logos-alétheia* (pravda)-*nomos* (zákon), filosofická *parrhésia* obsadzuje vzťah *logos-alétheia-bios*. V závere časti o sókratovskej *parrhésii* vyčleňuje Foucault tri typy „parrhésiastickej aktivity“, ktoré sú obsiahnuté vo filosofovej role: 1. Filosof nie je iba ten, kto objavuje isté pravdy o svete, ktorý zaujíma nejakú pozíciu vo vzťahu k zákonom a obci v politickom zmysle, ale aj tým, kto rozpracúva vzťah medzi pravdou a štýlom života, medzi pravdou, etikou a estetikou seba samého, a síce nie vo forme témy či námetu, ale ako *prax*. 2. Cieľom filosofovej aktivity nie je presviedčať osadenstvo prejavom, alebo ponúkať poznatky, ako skôr presvedčiť niekoho, že sa musí starať o seba samého, že musí zmeniť svoj život v tom zmysle, aby zmenil svoj vzťah k sebe samému. 3. Tento typ parrhésiastickej hry zjednáva istý spôsob prístupu k pravde, prepojenie vzťahov medzi pravdou a sebou samým.³ Hra poskytuje hráčovi sebaopoznanie,

¹ Sókratés dokázal niekoľkokrát takýto harmonický vzťah a v dramatickom čase dialógu *Lachés* je Sókratés známy tým, akú statočnosť prejavil najmä v bitke pri Déliu a pri Poteidai (por. *DL* II,23).

² Sókratovská *parrhésia* mala potom dlhú tradíciu najmä u kynikov i v ďalších sókratovských školách. Foucault sa venuje najmä kynikom a to v piatej prednáške (viď Foucault, 2001:115-133).

³ V druhom a treťom diele *Dejín sexuality* začína Foucault používať spojenie „hry pravdy“ či „hry pravdy a nepravdy“ a v tomto zmysle reinterpretuje aj svoje predchádzajúce dielo. Svoje archeologické práce (*Dejiny šílenstva, Zrod kliniky, Slová*

a zároveň toto sebaopoznanie má garantovať prístup k ďalšiemu poznaniu.

Zdá sa, že všetky pramene súhlasne svedčia o tom, že Sókratés si na súde počínal ako μεγαλόψυχος (*megalopsychos*)¹, t.j. veľmi sebaovedome,² čo sa – podľa Xenofóna – javilo byť v úplnom súlade s jeho zmýšľaním (X. *Apol.* 2), a čo mnohí (teda sudcovia) museli považovať za nemiestne provokatívne (por. *Apol.* 36B-37A). O tom, ako boli jeho skutky (*erga*) v súhlase s jeho rečou (*logos*) svedčí Xenofón: „Když domluvil, odešel, a jas vyzařující z jeho pohledu, z jeho chování, ba i z jeho chůze byl v naprostém souladu s tím, co říkal“ (X. *Apol.* 27). A Xenofón ešte raz zdôrazní Sókratovi drahú estetiku vlast-

a veci) vidí ako analýzu hier pravdy na príklade istého počtu empirických vied, podobne genealogické práce (*Dozerat' a trestat', Dejiny sexuality I*) ako analýzu týchto hier v poli mocenských vzťahov a konečne, keď tieto prístupy prepojí a premení v metodologickej podobe „problematizácií“, začína skúmať hry pravdy v mode subjektivácie, t.j. praktiky, ktorými si subjekty zjednávajú prístup k pravde (por. Foucault, 2003a:12-4). Zatiaľ čo v *Dejinách sexuality II-III* skúma otázku, prostredníctvom akých hier pravdy sa človek rozpoznáva ako subjekt žiadostivosti, prednášky o *parrhésii* smerujú k všeobecnejšiemu korpusu problémov, ktoré boli v dejinách sexuality študované tiež iba exemplárne, a síce dejiny produkcie pravdy, ktoré mali zrejme ústiť v nový výskumný projekt (por. Flynn, 1988:313n2). Z tohto konceptuálneho hľadiska študuje Foucault v prednáškach o *parrhésii* praktiky, v ktorých sa človek – prostredníctvom vzťahu k sebe samému – rozpoznáva ako subjekt morálneho záväzku vo vzťahu k pravde. Thomas Flynn referuje o Foucaultových posledných prednáškach na Collège de France (tie sa konali v ďalšom semestri vo Francúzsku v roku 1984 a jestvujú zatiaľ iba v rukopisnej alebo zvukovej podobe; my čerpáme z obdobného kurzu pre americké publikum z roku 1983) venované *parrhésii* u Sókrata a kynikov, pričom naznačuje, že Foucault – prekonávajúc „vedecké“ poňatie pravdy – exemplifikuje prostredníctvom Sókratovej *parrhésie* „estetickú predstavu pravdy“: „Je to pravda, ktorú niekto koná či žije skôr ako hovorí. Žitie realizuje istý štýl, nie všeobecné pravidlo alebo normu“ (Flynn, 1988:311).

¹ Μεγαλοψυχία je veľkomyselnosť, o ktorej Aristotelés hovorí, že je stredom medzi nadutosťou (χαυνότης) a malomyselnosťou (μικροψυχία) (por. *EN* 1107b22-3). Veľkomyselný sám seba pokladá za hodného veľkých vecí. A skutočne je ich – na rozdiel od nadutca – hodný. Jeho myšlienky sú v súlade s jeho rečou a tá je v súlade s jeho činmi (por. *EN* 1123b1-2). Takýto je aj Sókratés na súde.

² Platónov Sókratés to vyjadruje, keď hovorí k sudcom, aby nerobili hluk (teda nechali ho hovoriť voľne a neprerušovali ho, ani keď budú nespokojní s jeho rečou), „ani bude-li se vám zdát, že mluvím něco přílišného (μέγα λέγειν)“ (*Apol.* 20E).

nej existencie, keď mu do úst vloží slová: „*Zdá se, že si [Anytos] vôbec neuvědomuje, že z nás dvou skutečným vítězem je ten, jehož činy zůstanou užitečnějšími a krásnějšími po všechny časy*“ (X. Apol. 29). Sókratés sa opäť dovoláva istej *fama*, ktorá dotvorí jeho život aj po jeho smrti v krásne dielo. Nemá prečo ľutovať a smrť tu nepristupuje ako niečo vonkajšie. Sókratés, idúci na súd, je si vedomý toho, že bude odsúdený (odmietne Lýsiovu súdnu reč, odmietne hovoriť ako rečník, hovorí „príliš“ a pod.). Prečo to robí? Lebo súd k nemu v skutočnosti neprichádza ako zlo a dokonca ani ako nutné zlo. Smrť nie je ani dobrá tým, že ho oslobodí od života. Táto ponuka, ktorej „koncesiou“ má byť jeho život, predstavuje pre Sókrata neodolateľnú výzvu, akej by sa inak nedočkal. On bol vždy ten *basanos*, ktorý skúšal rýdzosť života iných. Súd je pre neho jedinou príležitosťou, jeho životnou šancou ako môže verejne „vydať počet“, *didonai logon*, svojho života. Smrť je len momentom, nutnou súčasťou diela, tým, čo delí život a *fama*. Sókratés preto nepodstupuje smrť z nutnosti (*anan-kē*) ako *fatum*, nech už to vykladáme akokoľvek, ale súd, o ktorom vie, že ho bude stáť život, k nemu prichádza skôr ako τύχη (*tyché*), teda ἀγαθὴ (*agathé*) τύχη, *fortuna*, šťastena, náhodná udalosť, ktorá pre tento krát obráti pomer, a on bude mať príležitosť preveriť rýdzosť svojho vlastného života. Že smrť patrí do tejto partie nie je prekvapením, ale ktorý veľký umelec by nezomrel pre svoje najväčšie dielo, zvlášť ak ním je život sám...?

Celú túto hru, toto predstavenie, v ktorom prenecháva Sókratés svoj život povestiam, činí opäť na svoj obraz. Domnievame sa, že hoci týmto smerom Foucault úvahy nevedie a snaží sa otázku Sókrata artikulovať vlastnými pojmami, mali by sme sa opýtať na sókratovskú *askésis*, položiť otázku o technike, ktorá sýti jeho rolu parrhésistu, alebo inak, položiť otázku prečo je Sókratés *basanos*? Tieto otázky nás privádzajú k starej, dobre známej, ale v takomto kontexte ešte neartikulovanej odpovedi: k *elenktickej* metóde.

Historika hovorí, že Chairifón raz išiel do Delf a opýtal sa Pythie, či je niekto múdrejší než Sókratés. Pythia odpovedala, že nikto. Ale aby sme boli presnejší: Platón hovorí: „*Tu Pythia odpovedala, že nikdo není moudřejší*“ (Apol. 21A). Xenofón hovorí to isté, ale k „múd-

rejšiemu“ pridal aj „nezávislejšieho“ a „spravodlivejšieho“ (X. *Apol.* 14). Zaujímavé je, že z danej formulácie μηδέν σοφώτερον εἶναι, teda *nikoho múdrejšieho niet* nemožno urobiť plauzibilnú inferenciu, že Sókratés je najmúdrejší zo všetkých, ako tomu Platónov Sókratés rozumie od prvej chvíle, hoci tomu nechce hneď uveriť (*Apol.* 21B).¹ Sókratés premýšľa, čo chce týmto orákulum povedať, keď predsa on si nemyslí, že je múdry, ale orákulum nemôže klamať. Nakoniec sa rozhodol, že zájde za nejakým (podľa všeobecnej mienky) múdрым mužom, aby ukázal, že je múdrejší než on (Sókratés) a takto „usvedčil veštiareň z nepravdy“, ὥς ἐλέγξων τὸ μαντεῖον (*Apol.* 21B). Podľa nášho názoru, jediný dôvod, prečo Platón necháva Sókrata urobiť neplatnú inferenciu je ten, že v hre je tu niečo viac, než „logická konzistentnosť“, a síce samotná božská iniciácia *elenchos*.

Elenchos (Ἐλεγχος) býva vnímaný ako spôsob vedenia sókratovského dialógu. Je to metóda „vyvracania“ na spôsob „falzifikácie“ presvedčenia. Exemplifikujme elenktický postup cez *Euthyfróna*. Po dramatickom vstupe začína vlastné jadro dialógu, keď Sókratés žiada Euthyfróna, aby definoval, čo je to zbožné a čo hriechne (*Euthphr.* 5D). Takýto je vždy úvod *elenchos*. Sókratés žiada nejakú definíciu, nejaké poznanie. V ďalšom kroku vyláka Sókratés súhlas s niekoľkými bežnými mienkami, s ktorými besedník súhlasí bez argumentácie. Euthyfrón takto pripustí, že zbožné je to, čo je bohumilé, že medzi ľuďmi i bohmi sú nezhody a mnoho ďalších nevinných vecí (*Euthphr.* 6A-8E). Sókratés potom znova žiada definíciu, a po chvíli zdráhania ju aj dostane (*Euthphr.* 9E). Až tu začne samotný rozbor, kde sa Sókratés pýta, odvádzajúc z tvrdení logické inferencie a pomeriava ich. Niektoré inferencie sa dostávajú do sporov a tak sa argumentácia musí čas od času vrátiť k samotnej definícii, aby sa mohla upresniť, a Euthyfrón sa

¹ Na tento fakt upozorňuje – podľa všetkého ako prvý – Hansen (1995):34. Výrok môže rovnako znamenať, že všetci sú rovnako múdri ako Sókratés. U Diogena Laertského sa už stretávame s inou verziou (časový odstup jej však na dôveryhodnosti nepridáva), keď píše, že Pythia o Sókratovi vydala svedectvo: „*Je ze všech mužů nejmodřejší Sókratés*“, ἀνδρῶν ἀπάντων Σωκράτης σοφώτατος (*DL* II,37). Tu by bola takáto inferencia neoddiskutovateľná. Ak by však bol takýto výrok Pythie pravý, prečo by Platón vkladal Sókratovi do úst vymyslený výrok, z ktorého zle vyvodzuje?

na to aj posťahuje (*Euthphr.* 11B). Celý proces sa môže zopakovať aj niekoľkokrát, až sa napokon ukáže nejaká fatálna inkonzistencia v premisách, ako napríklad, že sa pri novom pokuse o rozbor definície objavilo ako platná inferencia tvrdenie, ktoré bolo východiskom prvého argumentu (pokusu), ale muselo byť odmietnuté kvôli nekonzistentnosti z neho vyplývajúcich inferencií – tak je tomu v prípade *Euthyfróna* (*Euthphr.* 15B). V epistemickom zmysle je výsledok *elenchos* nulový, pretože sme sa o „veci“ v konečnom dôsledku nič nedozvedeli. Ukázalo sa, že niektoré z presvedčení, ktoré máme (ktoré sme prijali do skúmania bez argumentácie na začiatku) sú spolu nekonzistentné, nevieme však ktoré. Načo by nám boli tieto skúmania, ak by v nich išlo o otázku poznania? Že v nich ide naozaj „o život“ ukazuje nasledovné:

Keď sa Sókratés rozhodne vyvrátiť (ἐλέγξων) tvrdenia orákula, postupuje vlastne veľmi tradične. Gréci veštбám nepochybne verili, a Sókratés bol človek zbožný, no orákulum malo vo zvyku hovoriť viacznačne. Pravda sa z výroku orákula nie vždy zjavuje sama od seba, ale je potrebné ju vyskúmať, ako to vidíme aj v Euripidových hrách, zvlášť v Sókratových časoch. Foucault ukazoval na analýze Euripidovej hry *Ion*, ako nastáva v Aténach 5. storočia obrat v spôsobe prístupu k pravde. Pravda už nie je človeku odkrytá bohom, ako tomu v Delfách bývalo, ale je odkrytá človekom. Preto hoci v *Ionovi* Apolón podvádza a dokonca vôbec nezjaví pravdu, ale klame, Ion, keď vyjde z chrámu Apolónom oklamáný Xuthus a myslí si, že Ion je jeho syn, ten ho vyzýva, aby sa obrátili k inému druhu *logu*, ktorý im bude schopný odkryť pravdu. Obrátia sa preto k výmene otázok a odpovedí (por. Foucault, 2001:37-47). Je preto prirodzené, že Sókratés, ktorý si nie je istý zmyslom toho, čo orákulum hovorí, hrá hru otázky a odpovede, v ktorej sa nepravdivosť nesprávnej premisy ukáže sama. To, že touto hrou je mienený *elenchos*, sa ukazuje, keď sa Sókratés rozhodne orákulum ἐλέγξων. Nemusí to teda ani znamenať tradičný preklad, že chce veštiareň „usvedčiť z nepravdy“ (to sa nepatrí na zbožného človeka), „vyvrátiť“, ale že si zahrajú elenktickú hru (na výzvu božstva).

Nehamas ukazuje, že tradičné vnímanie *elenchos*, pokiaľ ho obmedzujeme iba na spôsob vedenia dialógu vzhľadom na jeho kognitívny výsledok, je skutočne negatívny. *Elenchos* však podľa neho má aj pozitívny výsledok:¹

Keďže sa Sókratés nemôže obracať na orákulum priamo, prevádza svoj *elenchos* preskúšaním Aténčanov... Žiaden z nich nie je úspešný: Sókratov spolubesedník nevie o zdatnosti nič viac, než on a ešte k tomu si svojho nevedenia nie je vedomý. Sókratés z toho vyvodzuje, že je múdrejší než všetci ostatní, prinajmenšom preto, lebo vie, že je nevediaci. Vyvodzuje preto, že orákulum má predsa len pravdu. Jeho úspešný *elenchos* Aténčanov ho presvedčil, že jeho *elenchos* orákula padol. Akceptuje božský výrok.

(...) Ak mal byť boh potvrdený, potom bolo pre Platóna imperatívom neukázať jediný prípad, v ktorom by Sókratés dosiahol definíciu *areté* cez *elenchos*... Hľadačské dialógy nezlyhávajú v zistení podstaty *areté* preto, že by bol *elenchos* štrukturálne neschopný nastoliť pravdu. Zlyhávajú, pretože v opačnom prípade by Sókratés nebol najmúdrejším v Aténach a boh v Delfách by sa mýlil... Nie povaha *elenchos* ako skôr Sókratov charakter mu [Platónovi] diktujú spôsob, akým dialóg končí.

(Nehamas, 1998:83-5)

Posuňme Nehamasove úvahy ešte ďalej: Aký bol výsledok dialógu *Euthyfrón*? Čo je zbožnosť sme sa nedozvedeli. Vieme ale, že nejaký rozhovor asi v onú kritickú chvíľu, keď sa Euthyfrón chystá zažalovať vlastného otca, naozaj viedli, pretože podľa Diogena Laertskeho si to po ich rozhovore Euthyfrón rozmyslel a žalobu na vlastného otca nepodal (*DL* II,29). Či je táto historika pravdivá alebo nie, jasne ukazuje na ďalší pozitívny cieľ *elenchos*: „zmeň svoj život“! *Elenchos* Euthyfrónovi ukázal, že niečo v jeho presvedčeníach, na základe ktorých

¹ Nehamas tento svoj objav ohlasuje so všetkou slávou a právom, pretože na tieto aspekty doteraz nikto nepoukázal a podľa neho je potrebné premyslieť ich vo vzťahu k problému pravdy v dialektike (ktorá býva považovaná za platónsku verziu metódy hľadania pravdy/poznania) a vo vzťahu k štruktúre Platónových sókratovských dialógov (por. Nehamas, 1998:83).

chcel konať, je principiálne nesprávne a to ho od konania odradilo. *Elenchos* teda nemá efekt v kognitívnom zmysle, ale má dopad na činy. Vždy, keď sa s niekým Sókratés stretne, zanechá ho v situácii, kedy už sám musí zvažovať svoje slová (*logos*) vo vzťahu k svojmu životu (*bios*). Pravda, v tomto vzťahu, nevystupuje ako „pravda vecí“, o ktorej sa hovorilo, ale požiadavka, ktorej samozrejmosť bola nabúraná, a ktorej znovunastolenie si vyžaduje vytvorenie súladu medzi rečou a životom. Prostredníctvom *elenchos* hrá Sókratés svoju hru *parrhésie*. Sókratés je všade počas *elenchu* nie iba diskutérom, ale *basanom*, na ktorom testuje svojho spolubesedníka.

Ako ukázal Nehamas, v týchto malých elenktických hrách a malých skúškach ironického *parrhésistu* ide aj o veľkú hru: neúspešný *elenchos* orákula. Sókratés by sa nikdy nedočkal potvrdenia, keby nebolo súdu. Pokiaľ by len bol musel Sókratés ešte žiť, nikdy by nemohol vedieť, či sa nenájde niekto, u koho by sa potvrdilo, že je naozaj múdry, dokonca múdrejší ako on sám. Principiálne to nemohol vylúčiť, preto z logického hľadiska by nikdy z veštby nemohol usúdiť na to, že je najmúdrejší. V týchto posledných chvíľach, keď už nebude viac rozhovorov s novými a novými ľuďmi, môže byť o tomto výklade smelo presvedčený, už nemôže byť pochybností. Na súde si Sókratés musí uvedomovať, že *elenchos* orákula skončil, a že prehral. A tento prehratý *elenchos* mu berie rolu *basana*, ktorá mu patrila počas všetkých elenktických víťazstiev. To on je na súde testovaný. To on podáva výpočet svojho života, hovorí voľne, slobodne a pravdivo. Sókratovská *parrhésia*, ktorá sa vždy odohráva v úzkom kruhu ľudí teraz prehovára k davu. Je to jeho chvíľa, posledný krok premeny, v ktorom podstupuje smrť, lebo afirmuje život.¹

¹ Táto skica afirmatívneho myslenia na „empirickom“ materiále Sókratovej smrti formuluje a zároveň hneď deštruuje paradox afirmativity: Ak sme heteronómiu charakterizovali ako priestor, v ktorom je možno diskurz situovať jeho vymedzením voči „druhému“, ako popieranie konkurenčného diskurzu, ak sme naznačili, že Patockova a Landsbergova interpretácia je možná iba ako opozícia voči výkladu stoicému (a vice versa), ak tvrdíme, že diskurz heterogenity vždy čerpá svoju energiu z popierania súpera, nie je napokon diskurz afirmativity, ktorý systematicky kladie voči heterogenite tiež prípadom heterogenity? Nečerpá afirmativita možnosť svojho jestvovania iba z potláčania heterogenity ako jej opozícia, ako jej alternatíva? Tento paradox pred nás stavia potrebu ďalších skúmaní nástrojov myslenia jednotli-

ZOZNAM POUŽITÝCH SKRATIEK

Apol. = Platón, *Obrana Sókrata* (*Apologia*)

Crito = Platón, *Kritón* (*Crito*)

Euthphr. = Platón, *Euthyfrón* (*Euthyphron*)

Lach. = Platón, *Lachés* (*Laches*)

Phd. = Platón, *Faidón* (*Phaedo*)

EN = Aristotelés, *Etika Nikomachova* (*Ethica Nicomachea*)

Met. = Aristotelés, *Metafyzika* (*Metaphysica*)

vých modov diskurzivity, no smer riešenia už je naznačený: Môžeme vidieť, že myšlienkovým nástrojom afirmativity je amplifikácia. Amplifikáciu tu musíme chápať nie ako rétorický tropus, ale ako meno pre pohyb, akým myslenie „obchádza“ „veci myslenia“, ako pomenovanie trajektórie. Amplifikácia, ktorá nie je primárne interpretačným vzťahom (preto v jej pohybe nehrá otázka historickej podoby Sókrata ústrednú rolu) transformuje dokument v monument, to znamená, že primárnou úlohou nie je dokument interpretovať, ale rozvíjať ho z vnútra (por. Foucault, 2002:13-6). Afirmácia sa preto v skutočnosti nestavia *proti* heteronómii, ale subsistuje na tomto poli ako jeho amplifikácie. Tieto amplifikácie prebiehajú ako vlastné rozvíjania singulárnych bodov podľa nových vektorov a intenzít, vedú k novému popisu, ktorého novosť však nespočíva v opozícii voči heteronómnemu poriadku. Amplifikačný pohyb nevysvetľuje, iba pritakáva minulému a v jeho nekonečnom opakovaní ho mení. Amplifikácia je afirmáciou práve týmto pohybom večného návratu. Afirmatívny diskurz sa nestavia proti heteronómnemu, lebo vždy už je spolu s ním, hoci inde. Oba mody sú akoby rastrom, ktorými sa nahliada to isté – história. Afirmatívny diskurz je možný iba ako občasná a dočasná transgresia, tam, kde sa vnútro diskurzu „prechlopí“ do vonkajšku a rozvrhne v tomto ne-mieste priestor, v ktorom možno situovať myslenie. V tomto „vychlopení“ sa formuje priestor nový, začína sa diferencovať pole vedenia, rozvrhujú vzťahy moci a formuje sa *de facto* nové vnútro tohto vonkajšku. Rodí sa heteronómia. Prečo Foucault nenachádza žiadnu voľbu v teoretických výberoch modernej epistémy? Pretože akákoľvek voľba znamená víťazstvo heteronómie. Smrť človeka je plne koextenzívna so smrťou boha. Je jej amplifikáciou. Chce zrútiť podporu heteronomického diskurzu. Foucault chce na jednej strane spolu s Nietzsche odvrhnúť heteronómiu, no na druhej strane si uvedomuje, že rozvrh vedenia funguje tak, že heteronómiu vždy znovu nastolí. Ak hovoríme o premenách formácií vedenia (epistém), konceptov, ktoré vždy prinesú nové teoretické voľby (koncepty sú teoreticky polyvalentné), je možné rozvinúť pole teoretických volieb v čisto afirmatívnom diskurze? Možno, ak by nástrojom myslenia bola čistá amplifikácia. Heteronómiu živí popieranie, afirmáciu amplifikácia.

X. *Apol.* = Xenofón, *Obrana Sókrata* (*Apologia*)
 Mem. = Xenofón, *Spomienky na Sókrata* (*Memorabilia*)
 DL = Diogenes Laertios, *Životy, názory a výroky...*
 Tusc. = M. T. Cicero, *Tuskulské hovory* (*Tusculanae Disputationes*)
 Ep. = L. A. Seneca, *Listy Luciliovi* (*Epistulae ad Lucilium*)

LITERATÚRA

- ARISTOTELES (1894), *Ethica Nicomachea*. Oxonii/Oxford: The Clarendon Press.
- BURNET, J. (1900), ed., *Platonis Opera*. Vol. I. Oxonii: The Clarendon Press.
- BURNET, J. (1911), ed., *Plato's Phaedo*. Oxford: The Clarendon Press.
- CICERO, M. T. (1927), *Tusculan Disputations*. Trans. J. E. King. Cambridge and London: Harvard & Heinman. (Loeb Classical Library)
- CICERO, M. T. (1976), *Tuskulské hovory*. Prel. V Bahník. Praha: Svoboda.
- DAVIDSON, A. I. (1994), „Ethics as ascetics: Foucault, the history of ethics and ancient thought.“ In: Gutting, G., ed., *The Cambridge Companion to Foucault*. New York: Cambridge University Press.
- DELEUZE, G. (1996), *Foucault*. Prel. Č. Pelikán. Praha: Hermann & synové.
- DELRUELLE, E. (2004), *Métamorphoses du sujet. L'éthique philosophique de Socrate à Foucault*. Bruxelles: De Boeck Université.
- DÍOGENÉS LAERTIOS (1995), *Životy, názory a výroky proslulých filosofů*. Prel. A. Kolář. Pelhřimov: Nová tiskárna.
- DIOGENES LAERTIUS (1925), *Lives of eminent philosophers*. Vol. I. Trans. R. D. Hicks. London: Harvard University Press. (Loeb Classical Library)
- FERGUSON, J. (1970), *Socrates: A source book*. London: Macmillan for The Open University Press.
- FLYNN, Th. (1988), „Foucault as Parrhesiast: His Last Course at the Collège de France (1984).“ *Philosophy & Social Criticism*. Vol. 12

- (1987), pp. 213-229. Reprinted in Bernauer, J. – Rasmussen, D. M., eds., *The Final Foucault*. Cambridge: MIT Press, pp. 302-315
- FOUCAULT, M. (1997), *Ethics: Subjectivity and Truth. Essential Works of Michel Foucault 1954-1984*. Volume I. Ed. by P. Rabinow. New York: Penguin Books.
- FOUCAULT, M. (2000), *Moc, subjekt a sexualita. Články a rozhovory*. Prel. M. Marcelli. Bratislava: Kalligram.
- FOUCAULT, M. (2001), *Fearless Speech*. Ed. by J. Pearson. Cambridge: MIT Press.
- FOUCAULT, M. (2002), *Archeologie vědění*. Prel. Č. Pelikán. Praha: Hermann & synové.
- FOUCAULT, M. (2003a), *Dějiny sexuality II. Užívání slastí*. Prel. K. Thein, N. Darnadyová, J. Fulka. Praha: Hermann & synové.
- FOUCAULT, M. (2003b), *Myšlení vnějšku*. Prel. Č. Pelikán, M. Petříček, S. Polášek, P. Soukup, K. Thein. Praha: Hermann & synové.
- FOUCAULT, M. (2005), *The Hermeneutics of the Subject. Lectures at the Collège de France 1981-1982*. Trans. G. Burchell. New York: Palgrave Macmillan.
- GUTHRIE, W. K. C. (1971), *Socrates*. New York: Cambridge University Press.
- HANSEN, M. H. (1995), *The Trial of Socrates – from the Athenian Point of View*. Copenhagen: Munksgaard.
- KAHN, Ch. H. (1996), *Plato and the Socratic Dialogue*. Cambridge: Cambridge University Press.
- KRATOCHVÍL, Z. – Bouzek, J. (1994), *Od mýtu k logu*. Praha: Hermann & synové.
- LANDSBERG, P. L. (1990), *Zkušenost smrti*. Prel. L. Hejdánek, J. Sokol. Praha: Vyšehrad.
- LIDDEL, H. G. – SCOTT, R. – JONES, H. S. (1996), *Greek-English Lexicon*. Ninth edition. Oxford: Clarendon Press.
- McPHERRAN, M. L. (2003), „Socrates, Crito, and their Debt to Asclepius.“ *Ancient Philosophy* 23. Mathesis Publications, pp. 71-92.
- NEHAMAS, A. (1998), *The Art of Living. Socratic Reflections from Plato to Foucault*. Berkeley: University of California Press.
- NIETZSCHE, F. (1999), *Die fröhliche Wissenschaft*. In: *Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe. Band 3. Herausgegeben von G.

- Colli & M. Montimari. Deutscher Taschenbuch Verlag / de Gruyter.
- PATOČKA, J. (1990a), *Negativní Platonismus*. Praha: Československý spisovatel.
- PATOČKA, J. (1990b), *Sókratés. Přednášky z antické filosofie*. Praha: SPN.
- PATOČKA, J. (1991), *Platón. Přednášky z antické filosofie*. Praha: SPN.
- PETERS, M. A. (2003), „Truth-telling as an Educational Practice of the Self: Foucault, *Parrhesia* and the Ethics of Subjectivity.“ *Oxford Review of Education*, Vol. 29, No. 2. Carfax Publishing.
- PLATÓN (2003a), *Euthyfrón, Obrana Sókrata, Kritón, Faidón*. In: *Platónovy spisy*. Svazek I. Prel. F. Novotný. Praha: OIKOYMENH.
- PLATÓN (2003b), *Lachés*. In: *Platónovy spisy*. Svazek III. Prel. F. Novotný. Praha: OIKOYMENH.
- PLATÓN (2003c), *Zákony*. In: *Platónovy spisy*. Svazek V. Prel. F. Novotný. Praha: OIKOYMENH.
- RIST, J. M. (1998), *Stoická filosofie*. Prel. K. Thein. Praha: OIKOYMENH.
- ROWE, Ch. (1993), ed., *Plato: Phaedo*. Cambridge: Cambridge University Press.
- SENECA, L. A. (1917-25), *Ad Lucilium Epistulae Morales*. Vol. I-III. Trans. R. M. Gummere. London: Harvard University Press. (Loeb Classical Library)
- SENECA, L. A. (1969), *Výbor z listů Lucilioví*. Prel. B. Ryba. Praha: Svoboda.
- SENECA, L. A. (1984), *Další listy Lucilioví*. Prel. V. Bahník. Praha: Svoboda.
- TOMIN, J. (2001), „Socrates in the *Phaedo*.“ In: Havlíček, A. – Karfík, F., eds., *Plato's Phaedo, Proceedings of the Second Symposium Platonicum Pragense*. Prague: OIKOYMENH, pp. 140-173.
- SUVÁK, V. (2005), „Foucault: Od dejín sexuality cez genealógiu etiky k estetike existencie.“ In: Sisáková, O., ed., *Filozofia – veda – hodnoty*. Prešov: AF PhUP, str. 125-142.

- VEYNE, P. (1997), „The Final Foucault and His Ethics.“ *Critical Inquiry* 20 (Autumn 1993). Trans. C. Porter, A. I. Davidson. The University of Chicago. Repr. in Davidson, A. I., ed., *Foucault and His Interlocutors*. Chicago/London: The University of Chicago Press, pp. 225-233.
- XENOFÓN (1972), *Vzpomínky na Sókrata*. Prel. V Bahník. Praha: Svoboda.
- XENOPHON (1923), *Memorabilia and Oeconomicus*. Trans. E. C. Marchant. Cambridge and London: Harvard & Heinman. (Loeb Classical Library).

ZODPOVEDNOSŤ A SMRŤ

Ivana Komanická

I.

Svoj nekrológ za Jacquesom Derridom otvára Judith Butler (Butler, 2004) pripomenutím autorových slov z jeho posledného rozhovoru publikovaného pod názvom „Som vo vojne proti sebe samému“ v *Le Monde* v Auguste 2004, ktorý po autorovej smrti vyšiel knižne pod názvom *Naučiť sa konečne žiť* (Derrida, 2005). Butler si vyberá enigmatickú vetu „Ako sa nakoniec zodpoviete svojmu životu vo svojom mene?“ A pokračuje parafrázou filozofových slov, ktoré kladú porozumenie vlastného života do súvislosti s pochopením smrti, ako jedinečnej udalosti bez možnosti vzkriesenia. Nie prekvapujúco poznamenáva, že Derrida nachádza v Sókratés svojho vlastného predchodcu, keďže podobne ako Sókratés ani on, vo veku, ktorý má, nevie, ako dobre žiť. A to sa človek vlastne ani nedozvie, ak nepochopí svoju smrť, ak nepochopí ako sa človek učí žiť a zomierať.

Otázka „Ako sa nakoniec zodpoviete svojmu životu vo svojom mene?“ nakoniec vyznieva omnoho dramatickejšie vzhľadom na to, že Derrida bol, ako dnes vieme, krátko pred smrťou. Rozhovor už krátko po publikovaní mnohí vnímali ako testament, aj keď sa v ňom tomu francúzsky filozof opakovane bránil. Jean Birnbaum, ktorý s ním rozhovor viedol, uvádza, ako si Derrida pred blízkymi povzdychol: „Znie to ako nekrológ“ (Derrida, 2005, s. 17)

Prečo si Butler spomedzi mnohých, o ktorých (v tieni ktorých) Derrida písal i mlčal, vybrala práve Sókrata? Chcela svojmu priateľovi len vzdať hold prirovnávajúc ho k veľkej postave západného myslenia? Alebo to prirovnanie jednoducho vyplynulo z istej prahovej situácie, z rozhrania života a smrti, nech je pre obe postavy akokoľvek nepodobná? Objavuje sa aspoň náznak podobnosti v tom, ako obaja

zúčtovali so životom? Ako sa obaja postavili k svojmu životu a ako anticipovali vlastnú smrť?

Zúčtovanie so životom ani pre jedného nemá podobu testamentu, čo zostáva tak ťažko pochopiteľné pre ich súčasníkov. Sókratés neza-
nechal po sebe žiadne dielo, tobôž nie testament. Jeho posledné slová
„Kritón, dlhujem Asklépiovi kohúta“ (*Phaedo* 118a7-8) vyprovokova-
li hlavne reakcie, pri ktorých sa tieto slová alebo ignorujú, znevažujú
či nanajvýš považujú za dôkaz Sokratovej irónie. Pre Nietzscheho to
bolo primného, hlúpe a smiešne, hodné človeka, ktorý viedol život
vojaka. Tieto slová prekvapujúco nevyvolali reakcie, v ktorých by bol
Sókratés za slušného človeka vždy vracajúceho všetky svoje dlhy (vo
všetkých významoch tohto slova).

Túžbu po nesmrteľnosti napáda v zmienenom rozhovore aj Derri-
da: „Človek sa vyvlastní, a pritom nevie, komu vlastne bude zverené
to, čo zanechá. Kto to zdedí a ako? A budú vôbec nejakí dedičia?“
(Derrida, 2005, s. 34) A dodáva: „Mám súčasne dvojaký pocit, na
jednej strane, aby som to povedal s úsmevom a bez skromnosti ma
ešte nezačali čítať.. ale na druhej strane je práve tak možné, že dva
týždne alebo mesiac po mojej smrti *už nezostane nič*.“ (Derrida, 2005,
s. 35) Čo ale vôbec neprotirečí Derridovmu nástojeniu na zodpoved-
nosti za tradíciu, na to byť strážcom diferencovaného dedičstva. Nie je
to len snaha uchovávať posolstvo „generácie ´68“, o ktorej sa
v rozhovore zmieňuje, zodpovedné priznávanie sa k tradícii, ktorá
formovala jeho myslenie či uznanie dlhov. Ale ide o rozsiahlejší kon-
cept dekonštrukcie ako etiky pozostalého.

„Naučiť sa konečne žiť“ to znamená dozrievať a tiež vychovávať:
učiť druhého a najmä seba samého“, vyznáva sa v rozhovore Derrida.
(Derrida, 2005, s. 23) A pokračuje v tak trochu sokratovskom tóne
rétorickou otázkou, či je naučiť sa žiť vecou učenia či skúsenosti alebo
skôr pokusom naučiť sa akceptovať či utvrdzovať život, prítakávať
mu. Potiaľ, zdá sa, možno dať Judith Butler za pravdu. Derridovo
filozofovanie možno prirovnať k Sókratovmu pôsobeniu, keďže pre
oboch bolo naučiť sa žiť v obojakom zmysle – učiť druhého i seba
samého, pravdepodobne najdôležitejšou úlohou. Úlohou, ktorá je nám
daná, ak si ju na seba slobodne vezmeme, nech to vyznieva akokoľvek
paradoxne. Veštbá o ktorej hovorí Sokrates vo svojej obrane, je podo-

benstvom tohto paradoxu. Filozofovanie oboch je možné interpretovať ako etiku, na tom sa zhodnú viacerí interpreti. V akom zmysle?

Mohli by sme hovoriť o filozofovaní ako starosti o dušu? Avšak nielen vo vzťahu k sebe samému, ale zároveň vo vzťahu k iným, či inému. Už Kierkegaard tvrdil, ako na to upozorňuje Jan Patočka, že Sókratova maieutika je najvyšším vzťahom človeka k človeku a Sókratés je ľudským humánnym filozofom, ktorý „*ve vzťahu ke každému, s kým hovorí, i k najprostšiemu, zachováva totéž stanovisko naproti respektu a pritom naléhavosti a blízkosti, pokiaľ len je človeku možná*“ (Patočka, 1991, s. 23).

Čo je to však za etický postoj, ktorý nakoniec privedie Sokrata pred súd? Nebol vari Sokrates obvinený z kazenia mládeže? K čomu sa Sokrates hlási, prekračujúc étos svojej kultúry? Ide o nejaký nový typ zodpovednosti? A súvisí táto zodpovednosť so vzťahom k pravde? Tá by potom bránila prijímať hotové odpovede, a naopak nútila k nekonečnej interpretácii, k spochybňovaniu a kladeniu otázok, ktoré nezastaví žiadna dogma, politická ani teoretická. Podľa Kierkegaarda to súvisí so Sókratovým kázaním osobného postoja k pravde, pri ktorej pravda nie je niečím vonkajším, ale absolútnym vnútorným vzťahom, je vo vás. Táto vášeň je etická. Nie však v zmysle moralizátorskom, nemôže byť kazateľská a kárajúca. A aby sa takou nestala, pomáha jej v tom irónia, ktorá sa stáva jej ochranou. Tá však súčasne spôsobuje to, že sa rozum zastaví a ostane stáť pred paradoxom. Paradox je vášeň rozumu, hovorí Kierkegaard. Avšak Sokrates aj absolútnu vnútornosť morálneho vzťahu spochybnil vo vzťahu k niečomu, čo je iné a čo prekračuje ľudský svet. Sokrates stojí podľa Kierkegaarda na hranici kresťanského sebapochopenia človeka.

Aj kritické myslenie, k tradícii ktorého sa Derrida v spomínanom rozhovore priznáva, je vedené zodpovednosťou, aj zodpovednosťou za tradíciu. Čomu nie je ľahké uveriť, keďže mnohí kritici vyhlásili Derridove interpretácie za nezodpovedné, pretože podkopávajú tradičné hodnoty západnej kultúry, ktoré tieto kanonické texty predstavujú. Svojimi dekonštruktívnymi zásahmi Derrida znova a znova ukazoval, že žiaden filozofický systém či pozícia nemôžu byť úplne ospravedlniteľné. Dokonca ani samotná dekonštrukcia. Preto sa kritika, kladenie otázok, poukazovanie na paradoxy a apórie také vlastné Derridovej

práci samotné stávajú predmetom spochybnenia. Kde sa berie ich nárok, pýta sa Derrida. Kto dáva právo pýtať sa? Ako ospravedlníme svoje vlastné pochybnosti? Či aký druh viery vedie dekonštrukciu?

Aj keď Derrida odmieta označiť dekonštrukciu kritikou (tá sa preňho spája predovšetkým s projektom Kantovej filozofie), predsa sa len „priznáva“ k dedičstvu osvietenstva, keď vyhlasuje svoju nepodmienujúcu preferenciu pre oslobodenie verejnej sféry od vonkajších síl, ktoré predstavujú dogmy či náboženské autority. Derrida tak definuje filozofiu ako „spoločenstvo otázok“ a hovorí o nekonečnej zodpovednosti pýtať sa a spochybňovať.

Táto kritická aktivita, vedená nekonečnou zodpovednosťou, ako na to Derrida upozorňuje vo svojej autobiografickej eseji *Vášne: Nepriama obeť*, (Derrida, 1992a) má ale bližšie k pasivite a k vášni (*passion* – francúzsky aj anglicky), ale tiež k trpezlivosti, v lévinasovskom zmysle. Úlohou dekonštrukcie, ako na to poukazujú predovšetkým Derridove neskoršie práce, je totiž otriasaním systémov otvoriť miesto pre „iné“. Nie náhodou uvedený rozhovor končí otázkou, či dekonštrukciu na rozdiel od filozofovania ako prípravy na smrť, nemožno definovať skôr ako etiku pozostalého.

II.

Rozhovor však pokračuje, krúti sa okolo témy „naučiť sa konečne žiť“ a Derrida pokračuje spôsobom, ktorý pripomína Sókrata veľmi málo. „*Naučiť sa žiť, to by malo znamenať naučiť sa zomrieť, brať do úvahy smrteľnosť, aby sme ju akceptovali ako absolútnu (bez spásy, bez vzkriesenia a vykúpenia, tak pre seba samých ako pre druhých). Už od Platóna je to jeden z najstarších filozofických imperatívov: filozofovať znamená naučiť sa zomrieť. Verím v túto pravdu, no nepoddávam sa jej, čoraz menej sa jej podvoľujem. Nenaučil som sa akceptovať smrť. Všetci ju prežívame ako odsúdenci na smrť s odkladom... Ale pokiaľ ide o rozumný postoj k schopnosti umierať, alebo ak chcete, k schopnosti žiť, ostávam stále nevychovatelný*“.

(Derrida, 2005, s. 24-25)

Čo by podľa Derridu mohlo znamenať naučiť sa zomrieť? Alebo akceptovať smrť? Ako a kedy akceptujem niečo, čo neprichádza, na

čo čakám, a súčasne nekonečne odkladám? Ako akceptujem niečo, o čom nič neviem? Len tuším? Je akceptácia víťazstvom nad oným chvením, úzkosťou, ktorá zachvacuje celé telo? Je vôbec možné zobrať na seba smrť? Čo má Derrida na mysli, keď hovorí o rozumnom postoji k schopnosti umierať? V akých figúrach sa smrť zjavuje? A konečne či je smrť?

Ako Derrida upozorňuje aj na iných miestach, menovite v práci *Dar smrti*, ktorá sa považuje za autorovu prelomovú prácu v príklone k náboženským témam, filozofická tradícia, ktorá začína u Platóna a jeho interpretácie Sókratovej smrti a vrcholí u Heideggera, chápe smrť istým spôsobom. Za jeden z jej aspektov by sme mohli považovať heroizáciu. Už Platónova interpretácia ostro kontrastuje s dobovými komentármi, menovite Xenofóna, tvrdiaceho, že Sókrates zomrel, lebo mal dosť života, ktorý pociťoval ako chorobu a súčasne sa chcel vyhnúť chorobám a starostiam staroby. Sarah Kofman, blízka spolupracovníčka Derridu a autorka práce o Sókratovi (Kofman, 1998, s. 3), prisudzuje Xenofónovi mentalitu obchodníka, argumentujúc tak trochu derridovským spôsobom proti chápaniu smrti v medziach kalkulácie a vypočítateľnosti. Najviac však heroizoval smrť Sókrata Hegel, ktorý ju odôvodnil filozofovou „dejinnou úlohou“. Pre Hegla Sókrates nebol ani obeťou nespravodlivého procesu, ani mudrcom, ale tragickým hrdinom. Ako kriticky poznamenáva Sarah Kofman (Kofman, 1998, Úvod), Hegel svojim argumentom – „Sókrates vlastne nezomrel, lebo zomrel ako hrdina“ – „ruší“ Sókratovu smrť, heroizáciou smrti Hegel Sókrata oberá o jeho empirickú smrť.

Platónov Sókrates, či Sókratov Platón (ako si ich Derrida „zamieňa“ v inej práci – *Pohl'adnice*) je filozofom, ktorý si dáva smrť. Smrť v tomto prípade nie je lepším, ani horším, nie je únikom ani útechou. Nedáva si ju však preto, aby sa oslobodil od života, ktorý je len bolesťou a chorobou, ako to vníma Nietzsche. Rozumný postoj k smrti má ďaleko od ľahostajnosti a nezainteresovanosti, z ktorej poniektorí Sokrata obviňujú. Rozumný postoj k smrti, o ktorom hovorí Derrida, nemá podobu vypočítavosti, ani dôsledne aplikovanej irónie.

Rozumný postoj k schopnosti umierať, o existencii ktorého tak veľmi pochybuje Derrida vo svojom prípade, má skôr podobu vedomého aktu, zodpovednej prípravy duše na smrť. V úvodnej kapitole už

spomínanej knihy *Dar smrti* (Derrida, 1995), ktorú tvorí prednáška prednesená francúzskym filozofom v Prahe 1992 na tému Patočkových *Kacířských esejí*, Derrida upresňuje: „První probuzení k zodpovědnosti v její platónské formě odpovídá podle Patočku určité konverzi ve zkušenosti smrti. Filosofie se rodí v této zodpovědnosti a současně s tím se ke své odpovědnosti probouzí i filosof. Vychází **jako takový** v okamžiku, v němž se nejen duše usebírání v přípravě na smrt, nýbrž v němž je také hotova přijmout smrt, kdy si ji dokonce sama dává onou akceptací, která ji osvobodí od těla a spolu s tím i od démonična a orgiasmu. Procházejíc smrtí, dosahuje duše své vlastní svobody.“ (Derrida, 1992b, s. 860).

Táto príprava na smrť má formu sústredenia duše do seba samej, v ktorej sa ja identifikuje vo vzťahu k sebe samému, argumentuje Derrida. Tak sa Sókrates pripravuje na smrť, ktorá mu bola daná a ktorú prijal, ako to poznáme z dialógu *Faidón*. To, že Sókratés berie na seba smrť, je znakom toho, že jej v reči dáva zmysel, a tým sa nejako ujíma zodpovednosti za ňu. V slávnom mieste Platónovho dialógu Sókratés hovorí o filozofii ako príprave na smrť, o starostlivosti o smrť. Derrida pripomína túto pasáž a zdôrazňuje pritom, že sa často zle číta. Duša tu neexistuje najprv, aby sa starala o svoju smrť, ale len v starosti o umieranie sa duša oddeľuje, odlišuje, prechádza subjektívnou interiorizáciou.

Tu má podľa Derridu korene aj Heideggerov koncept *Dasein* ako starosti a bytia-k-smrti, ktoré je bdelosťou k možnej smrti, aj keď Heidegger nikdy necituje spomínané miesta. Heideggerova analýza smrti, ktorou otvára druhú časť *Bytia a času* začína pripomenutím starosti ako základného stavu pobytu. Byť „v predstihu“ pred sebou samým, vzťahovať sa neustále k svojmu „môcť byť“ však na prvý pohľad protirečí možnosti pobytu byť celý, ktorý sa dá uchopiť len v konečnosti. (Heidegger, 1996, par.47) Celosť môže pobyt dosiahnuť len v smrti, Heidegger však upozorňuje na problematickosť uchopenia tejto skúsenosti. Paradox vzťahovania sa k vlastnej smrti pripomína Lévinas slovami: „Ak si tu ty, nie je tu smrť, ak je tu smrť, nie si tu ty“ (Lévinas, 1997a, s. 107). Heidegger však nechápe smrť ako udalosť tohto sveta. Odmietajú možnosť autenticky zakúsiť smrť blízkeho. Argumentom „Nikto nemôže druhému odobrať jeho umieranie“

(Heidegger, 1996, s. 270) Heidegger súčasne upozorňuje, že „smrť je, pokiaľ „je“, bytostne vždy moja. Znamená špecifickú možnosť byť, v ktorej ide o bytie vždy môjho vlastného pobytu vôbec“ (ibid.). Konečnosť, vďaka ktorej je možné uchopiť celosť pobytu v jeho autentickosti potom znamená *bytie ku koncu* tohto súcna.“ (Heidegger, 1996, par. 48).

Smrteľnosť je tak pre Heideggera tým, čo individualizuje a totalizuje. Som len, ak som v každej situácii bezbranný voči možnosti zomrieť práve v danej chvíli, ak smrť neodkladám (ešte sa ma to netýka) a nezakrývam (hovorením o umiera sa), ale prijímam ju ako najvlastnejšiu možnosť byť. Umieranie je tak pre Heideggera zakorenené v starosti. A naopak, ak smrť zaváži, je to len preto, že základným stavom človeka je starosť. Ako individualizujúca a totalizujúca dáva smrť zmysel pobytu, len v smrti je pobyt nenahraditeľný a naopak, smrťou uskutočňuje pobyt najvlastnejšiu možnosť byť. Autentické bytie k smrti Heidegger zhŕňa nasledovne: „Předběh odhaluje pobytu ztracenost v neurčitém „ono se“ a staví ho před možnost být sebou, a to primárně bez opory v obstarávající péči druhých, být sebou ve strhující, iluzí neurčitého „ono se“ zbavené faktické, sebejisté a sebeúzkostné s v o b o d ě ke smrti“ (Heidegger, 1996, s. 296).

Táto najvlastnejšia možnosť byť sebou, to, čo je v umieraní nezaštipiteľné, tu nie je skôr než v skúsenosti smrteľnosti. Len v bytí-k-smrti sa konštituuje ono „bytie sebou“, špecifikuje vo svojich analýzach Derrida (Derrida, 1992b). Ono „sám“ je však dané smrťou a ako také sa ohlasuje. Tu začína zodpovednosť. Derrida pripomína, že analýzy svedomia prichádzajú v *Bytí a čase* tesne po analýze smrti. Zodpovednosť u Heideggera spočíva v preberaní smrti na seba.

Či je možné prebrať na seba smrť a v akom zmysle, je jedna z nosných tém už spomínanej Derridovej práce *Dar smrti*, časti ktorej tvoria podrobné analýzy smrti a zodpovednosti nielen u Heideggera, ale aj Lévinasa, Patočku a Kierkegaarda. Už Patočka podľa Derridu narúša Heideggerovu existenciálnu analytiku: „Podobně jako zvíře, ani platónsky filosof nemůže „pohlížet“ do tváře smrti, a tedy dosáhnout oné autentičnosti existence, která by byla spojená se starostlivou péčí o smrt jako starostí bdící nad smrtí“. (7, 563) Logika dávať-brat' je podľa Derridu mimo smrti, aj keď ju smrť podmieňuje, preto prob-

lematizuje preberanie smrti na seba. „Přístup ke smrti či její uchopování znamená jak zkušenost předjímaní, tak – nerozlučně s tím – i význam smrti, rýsující se v tomto uchopujícím přístupu. Vždy je to určitý způsob, jak vidíme to, co nevidíme nastávat, a jak si podáváme to, co si nikdy nemůžeme dát nějakým čistým a jednoduchým způsobem. Kdykoli já předjímá svou smrt tím, že ji dává anebo svěřuje nějakou jinou hodnotu, dává si anebo si znovu **přisvojuje** to, co si vpravdě nějak jednoduše přisvojit nemůže“ (Derrida, 1992b, s. 859).

V knihe *Apórie*, kde Derrida venuje celé pasáže Heideggerovej analýze smrti, rezonuje otázka: „Je moja smrť možná?“ (Derrida, 1993). A Derrida si odpovedá, nielenže smrť nemá význam ale ani referenta. Možno len súhlasiť s Heideggerom v tom, že vedy pracujú s neproblematickým konceptom smrti neuvedomujúc si, že v skutočnosti narábajú len s rozličnými interpretáciami. Jeho pokus však, uchopiť smrť existenciálne, ako najvlastnejšiu možnosť pobytu, Derrida kritizuje z viacerých strán.

Problematickou sa javí predovšetkým Heideggerova snaha mať možnosť získať prístup ku skúsenosti smrti ako takej, ktorá je pobytu otvorená. Ak nemáme prístup k tejto skúsenosti, potom je aj Heideggerovo rozlíšenie autentického a neautentického chápania smrti irelevantné. Heideggerova analýza autentického umierania, ako akceptovanie možnosti „nebyt-tu“, ktoré je očakávané v úzkosti a analýzy neautentického prístupu, pri ktorom sa pobyt vzdáľuje od tejto pravdy a hľadá útočisko v rečiach, v ktorých sa vždy umiera, ale nikdy nie ja, je teda pre Derridu neopodstatnená.

Práve preto je dôležité nájsť iný význam Derridovho vyznania z jeho posledného rozhovoru: „*Nenaučil som sa akceptovať smrť. Všetci ju prežívame ako odsúdení na smrť s odkladom...*“ Nemožno ho chápať v termínoch „neautentického“ úteku pred smrťou a svojou najvlastnejšou zodpovednosťou. Odklad, o ktorom hovorí Derrida, nemá znaky Heideggerovho upadania do každodennosti, je skôr výstižným pomenovaním špecifického charakteru smrti, ktorá neprodukuje subjekt kontemplujúci v prítomnosti a anticipujúci budúcnosť. Skutočnosť, že smrť nie je udalosťou tohto sveta, očakávanou v budúcnosti, ale že je vo svojej neprítomnosti vždy prítomná svojou permanentnou hrozbou, v zásade mení našu predstavu o ľudskej časo-

vosti. Derridovu pozíciu možno v tomto prípade (ako aj v mnohých iných) osvetliť Lévinasovým prístupom, ktorý v *Čase a inom* argumentuje proti Heideggerovi. „Hrozivé blíženie je súčasne hrozbou i odkladom. Naléhá a dáva čas. Býť časovne znamená súčasne býť pro smrť a mít ešte čas, býť proti smrti.“ (Lévinas, 1997a, s. 211) a pokračuje „(práve preto) smrť nemôže vzít životu všeten smysl. A to nikoliv proto, že je tu pascalovské rozptýlení anebo následkem pádu do anonymity každodennosti v heideggerovském smyslu“.

III.

Derridove výhrady pokiaľ ide o filozofickú tradíciu starostlivosti o dušu ako prípravy na smrť, ktorá vyúsťuje, ako bolo vidieť v predchádzajúcej časti u Heideggera, úzko súvisia s Lévinasovou kritikou. V rozlúčkovom texte venovanom Lévinasovi „Adieu“ (Derrida, 1996) Derrida pripomína Lévinasove meditácie o smrti, ktoré bežia naprieč už spomínanou filozofickou tradíciou a prekračujú jednak filozofický horizont chápania smrti ako prechodu do ničoty, ale rovnako náboženský, ktorý chápe smrť ako prechod k inej forme existencie. Už v Platónovej *Obrane Sókratovej* Sókrates dôvodí: „Smrť je totiž jedno z dvoch: totiž alebo je nič a mŕtvy nemá o ničom nijaký pocit, alebo je smrť podľa toho, čo sa povráva, akási premena a pre dušu presťahovanie sa z tohto miesta na iné“ (*Ap.* 40c; por. Platon, 1990, s. 363).

Aj keď Heidegger argumentuje, že okamih smrti je mimo náš dosah a tak je nám odobratá možnosť tento okamih zakúsiť i chápať, smrť jednako charakterizuje slovami prechodu k „nebytiu tu“. (Heidegger, 1996, par.47). Tak sa podľa Lévinasa Heidegger zaraďuje do filozofickej tradície chápania smrti ako prechodu do ničoty, kde sa smrť chápe ako úplný zánik. Pre Lévinasa však smrť nie je anihilácia, nebytie, ničota. V *Totalite a nekonečne* spochybňuje alternatívu bytia a ničoty, faktu, že *tertium non datur*. „Môj vzťah k mé vlastnej smrti mne ale staví pred kategórii, pro kterou není místo v žádném z termínů této alternativy“ a pokračuje „Má smrť se neodvozuje pomocí analogie ze smrti jiných, nýbrž je vepsána ve strachu o mé bytí, které mohu mít (Lévinas, 1997b, 208).

Lévinas tak Heideggera obracia proti samotnému Heideggerovi a poukazuje na neodôvodnenosť takéhoto chápania. Vzhľadom na mojskosť existencie, nemožno o nej hovoriť ani v kategóriách (ako o veciach), ale ani z pohľadu smrti iných. Alternatíva bytia alebo ničoty je falošná, pretože v smrti, ako ukazuje Lévinas, ide o oboje: „Ve smrti je jak Lukréciovo pokušení nicoty, tak Pascalova touha po večnosti. Nejsou to dva rozdílné postoje: chceme zároveň zemřít i být“ (Lévinas, 1997a, s. 121).

Z Heideggerovho argumentu, že smrť je mimo náš dosah tak Lévinas vyvodí úplné iné dôsledky. „Nevíme, kdy přijde smrt. Co přijde? Čím mi hrozí smrt? Nicotou, anebo novým počátkem? Nevím. V této nemožnosti poznat to, co je po mé smrti, záleží podstata posledního okamžiku“ (Lévinas, 1997b, s. 210). Vzťah k smrti je pre Lévinasa vzťahom k inému, k mystériu, pri ktorom je subjekt vo vzťahu k tomu, čo neprichádza z neho.

Heideggerova koncepcia je tak podrobená kritike z viacerých dôvodov. Je to predovšetkým primát teoretického vedenia, ktorému sa Heidegger snaží vo svojej práci vyhnúť, ale v bytí-k-smrti sa pochopenie a slobodné prevzatie zodpovednosti za svoju vlastnú smrteľnosť riadi konceptom rozumenia. V *Bytí a čase* explikuje: „Ale rozvrhovat se vzhledem ke svému nejvlastnějšímu „moci-být“, znamená: moci v bytí takto odhaleného jsoucna rozumět sobě samému: existovat.“ (Heidegger, 1996, s. 292) Pobyt ako špecifický typ bytia má schopnosť rozumieť svojmu bytiu, a ako také si už vždy nejako rozumie. V práci *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* (Lévinas, 1967) Lévinas zdôrazňuje, že napriek svojmu antiintelektualizmu, napriek odmietaniu primátu teoretického poznania: „je to práve v pojmoch rozumenia – v jeho nedostatočnosti i úspešnosti – ktorými nakoniec Heidegger opisuje existenciu“.

Pre Lévinasa nie je vzťah k smrti určený intelektu, ale je pohnutím, emóciou. Na začiatku tretej kapitoly práce *Dar smrti* Derrida rozohráva analýzu triašky a chvenia, ktorá sa zmocňuje človeka nazerajúceho *mysterium tremendum*. Pre Lévinasa bude Heideggerov postoj k existencii spočívajúci v slobodnom prevzatí zodpovednosti za svoju vlastnú smrteľnosť, prejavom „zvrchovanej jasnozrivosti“ a „zvrchovanej mužnosti“ (Lévinas, 1997a, 105). Stretnutie so smrťou sa podľa

Lévinasa neodohráva vo svetle, ale v bolesti a utrpení, kde je subjekt vystavený moci smrti, a skúsenosti s pasivitou. Proti Heideggerovej predstave autentického uchopenia smrti, ako rozumenia a slobodného aktu Lévinas stavia nemožnosť zobrať na seba smrť, keďže v smrti končí vláda subjektu, jeho schopnosť vzťahovať sa k budúcnosti. Smrť je nemožnosťou mať projekt, v smrti končí nádej, ale predovšetkým smrť si neberieme na seba, smrť prichádza.

V smrti nielenže končí vláda subjektu, smrť subjekt ex-apropriuje. A na rozdiel od tradičnej predstavy radikálnej samoty v smrti, smrť podľa Lévinasa samotu rozbieja. Lévinasova výčitka Heideggerovi, že privileguje vlastnú smrť je tak širšou kritikou radikálne osamotenej a kontemplujúcej subjektivity.

Ak tu aj pre Lévinasa stále ostáva možnosť zobrať na seba smrť, nie je to v zmysle ani vzťahovania sa subjektu k objektu, ani preberania svojej najvlastnejšej možnosti. Predsa je tu ale spôsob, akým ja čelí tejto udalosti a zároveň sa jej poddáva.

Pre samotného Lévinasa je práve smrť blížneho, ktorá ustanovuje naše ja, skúsenosťou omnoho pôvodnejšou, ako je rozumenie, či anticipujúce rozumenie zmyslu smrti. Ako na to upozorňuje Derrida (Derrida, 1992b), dôležité je, čo nás smrť učí chápať. „Vůle, která je vystavená smrti, avšak nikoli *hned*, má čas být pro Druhého a nalézt znovu smysl i navzdory smrti.“ (Lévinas, 1997b, s. 211) Pre Lévinasa je tak smrť predovšetkým skúsenosťou toho, kto prežije zakladajúc tak nový typ zodpovednosti. Derrida o tom hovorí nasledovné: „Zakládá odpovědnost jakožto **dávání si smrti** nebo **nabízení své smrti**, tj. **svého života** v etické dimenzi oběti.“ (Derrida, 1992b, s. 864).

IV.

„Děje se (to) pouze v takovém světě, kde mohu zemřít *něčí rukou* a *pro někoho*. To však staví smrt do nového kontextu a modifikuje její pojem, zbavujíc jej oné patetičnosti, jež pochází z faktu, že je to moje smrt,“ hovorí o inom chápaní smrti v *Totalite a nekonečne* Lévinas (Lévinas, 1997b, s. 215).

A tento nový kontext hľadá Derrida v už niekoľkokrát citovanej práci *Dar smrti*, aj v Patočkových *Kacířských esejích*, kde autor sle-

duje dejiny zodpovednosti, zodpovednosť ako (za) dejiny, ale predovšetkým spätosť zodpovednosti s preberaním smrti na seba, ktorá je však zásadne odlišná v platonizme a kresťanstve. V Patočkových analýzach sa podľa Derridu stretávajú heideggerovské i lévinasovské analýzy smrti, vo väčšej či menšej zhode, ale sú popretkávané a tým pádom radikálne transformované odkazmi ku kresťanským témam ako je dar, nekonečná láska, hriech a spása, pokánie a obeť.

Ako sa Derrida priznal v jednom z rozhovorov, kniha *Dar smrti* bola predovšetkým pokusom preformulovať koncept zodpovednosti silne ovplyvnený Lévinasom, v rámcoch kresťanstva. Zodpovednosť je tu spätá s vierou a darom, s vierou cez formu záväzku či vzťahu k inému a s darom smrti, ktorý ma uvádza do vzťahu s transcendenciou iného, s Bohom ako dobrotou, ktorý mi dáva, to čo mi dáva, v novej skúsenosti smrti. Čo ale znamená „dať si smrť“ v tomto novom kontexte, pýta sa Derrida (Derrida, 1992b).

V platónsko-heideggerovskom myslení „dať si smrť“ znamenalo prisvojiť si smrť tým, že jej dám podobu a význam, že ju anticipujem, aj keď len ako možnosť nemožnosti, ako je to u Heideggera. Aký je ale vzťah medzi „dávaním si smrti“ a obeťou? Derrida sa presnejšie pýta: „Jak si dát smrt v tom smyslu, v němž „*se donner la mort*“ znamená zemřít a převzít odpovědnost za svou smrt: usmrtit sebe, avšak právě tak se obětovat pro bližního, **zemřít za jiného**, a tedy – možná – dát si život právě tím, že si dám smrt, že akceptuji danou smrt, jak to dokázal – způsobem ovšem odlišným od Sókratova – Kristus a jiní?“ (Derrida, 1992b, s. 557).

Nové prevzatie zodpovednosti tak súvisí s novým uchopením smrti, či lepšie povedané so smrťou ako darom. Akceptovať svoju smrť znamená prijať možnosť zomrieť istým spôsobom, prijať ju ako dar. Jedinečnosť mojej vlastnej smrti odkazuje k platónskej tradícii mojej vlastnej nezastupiteľnosti v smrti (ako túto tému rozvinul Heidegger). Táto nezastupiteľnosť však neústi do radikálnej rozjímavej samoty, či do úzkosti. Je prijímaná ako dar od nekonečného Dobra, ktoré ma absolútne presahuje. Nie je to však platónske Dobro, ale dar nekonečnej lásky, ktorá prichádza od niekoho a je určená niekomu. Boh, ako najvyššie súcno, ktorý nás má v rukách, ktorý na mňa hľadá bez toho, aby bol videný, ma prebúdza k mojej zodpovednosti.

V.

„Je tento poukaz k propastné disymetrii toho, kto je vystaven pohľadu jiného, motivem, který pochází původně a pouze z křesťanství, jakkoli je jeho tematizace nedostatečná?“ (Derrida, 1992b, s. 569), pýta sa Derrida. Pripomínam, ako sa Derrida v jednom rozhovore zmienil, že mu v spomínanej práci išlo predovšetkým o premyslenie lévinasovského konceptu zodpovednosti v rámci kresťanstva. Rovnako sa zaujímal o texty, ktoré hľadali pôvod a bytnosť náboženskej dimenzie.

Derrida zaujímavým spôsobom stopuje, ako sa tento nový typ zodpovednosti, zodpovednosti asymetrickej, nekonečnej a vždy už vinnej, nachádza u Patočku, Lévinasa, i Heideggera (v prípade posledných dvoch často argumentuje proti bežnej predstave týchto mysliteľov ako nekresťanských). Aj keď Heideggerovým cieľom bolo poukazom na bytostnú zodpovednosť pobytu prekročiť teologickú perspektívu, Derrida nachádza v *Bytí a čase*, motívy tohto asymetrického vzťahu. Napríklad v analýzach Heideggerovho svedomia, kde volanie mlčanlivého hlasu neprichádza odnikiaľ, a predsa Derrida číta u Heideggera vyjadrenia ako „svedomie sa na pobyt vrhá“.

Na otázku, či tento typ zodpovednosti bytostne súvisí s kresťanstvom, si možno s istými výhradami odpovedať kladne. Po prvé, ak prijmeme predpoklad, že o náboženstve je vôbec možné hovoriť. Čo nie je také jednoduché, hlavne ak si uvedomíme, že Derrida rozlišuje medzi vierou a náboženstvom. Viera, ako to, čo už vždy predpokladáme pri akejkoľvek tematizácii (viera, že budeme pochopeňí), je sama netematizovateľná. Podobne ako zodpovednosť. „Pojem odpovědnosti je jedním z oněch zvláštních pojmů, které otevírají myšlení, aniž je lze tematizovat: nedává se ani jako téma, nýbrž dává aniž se dává vidět,“ píše Derrida (Derrida, 1992b, s. 568).

Na druhej strane je zodpovednosť ako asymetrická štruktúra, ktorá zaväzuje, bytostne spätá s kresťanstvom, ako nám to Derrida ukázal vo svojich analýzach. Možno nie je náboženstvo ničím iným len touto zodpovednosťou, naznačuje Derrida.

Náboženská dimenzia, ktorú otvára tento typ zodpovednosti, si ale podľa Derridu môže vystačiť aj bez toho, aby už apriori rátala s udalosťou zjavenia. Je možný, zdôrazňuje Derrida, diskurz o náboženstve bez odkazu k náboženstvu podávajúci genealógiu a podstatu náboženstva, ktorá by nebola článkom viery. A dodáva, že tento typ diskurzu s Patočkom zdieľajú napríklad Lévinas, Ricouer, či Marion.

Takto chápané kresťanstvo, by bolo kresťanským ale súčasne hyperbolickým, v istom zmysle kacírskym. Patočka vo svojich *Kacířských esejích* naznačuje, že možno sa kresťanstvo ešte neuskutočnilo, keďže nedošlo k zavŕšeniu nového typu zodpovednosti, ktorá sa ohlasuje cez *mysterium tremendum*. Ak k tomu má dôjsť, je potrebný radikálnejší rozchod s tradíciou grécko-rímskou, čo má pre Patočku súčasne politické dôsledky, keďže vzťahuje tento nový typ zodpovednosti na podstatu Európy.

Derrida naznačuje, že v tomto prípade je kresťanstvo nie minulosťou, ale príslubom. Ide tu však o náboženstvo bez mesiáša, jeho podstata nesúvisí s príchodom mesiáša v budúcej prítomnosti, ale je bezprostrednou blízkosťou spravodlivosti.

O mesianistickom charaktere Derridovho myslenia sa popísalo veľa, rovnako sa jeho myslenie prirovnávalo k negatívnej teológii. Interpreti zdôrazňovali, že je naivné myslieť si, že k „tému náboženstva“ nájdeme u Derridu celé state. Nie je to otázka toho, kde o ňom pojednával, ako skôr, ako už bolo vždy prítomné vo všetkom, o čom písal. Ja si to interpretujem ako nádej, ktorá vždy presakovala z jeho prác, nevynímajúc jeho posledný rozhovor, kde naučiť sa žiť znamenalo predovšetkým na prahu smrti pritakávať životu. Slovom Lévinasa, medzi prítomnosťou a smrťou je priepasť, nekonečná medzera, ktorá ich oddeľuje, ale kde je vždy dost miesta pre nádej.

LITERATÚRA

BUTLER, Judith (2004): „Jacques Derrida“. In: *London Review of Books*, Vol. 26, No. 21, 4. IX.

- DERRIDA, Jacques (1992a): „Passions: An Oblique Offering“. In: WOOD, David, ed.: *DERRIDA: A Critical Reader*. Oxford, Blackwell Publishers LTD.
- DERRIDA, Jacques (1992b): „Tajemství, kacířství a odpovědnost: Patočková Evropa“. In: *Filosofický časopis*, Ročník XL, 1992, číslo 4 a 5, ss.551-570, 857-866 (prvá část Derridovej knihy *Gift of Death* vyšla v českém preklade pod týmto názvom).
- DERRIDA, Jacques (1993): *Aporias: Dying – Awaiting (One Another At) the Limits of Truth*, Stanford, Stanford University Press.
- DERRIDA, Jacques (1995): *Gift of Death*. Chicago, The University of Chicago Press.
- DERRIDA, Jacques (1996): „Adieu.“ In: *Critical Inquiry* 23, Autumn 1996, ss.1-10.
- DERRIDA, Jacques (2005): *Naučiť sa konečne žiť*, rozhovor so Jeanom Birnbaumom. Bratislava Albert Marenčin – Vydavateľstvo PT.
- HEIDEGGER, Martin (1996): *Bytí a čas*. Praha, OIKÚMENÉ.
- KOFMAN, Sarah (1998): *Socrates. Fictions of a Philosopher*. London, The Athlone Press.
- LÉVINAS, Emmanuel (1967): *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin, s.220. Citované podľa: CIARAMELLI, Fabio: „De l'errance a la responsabilité.“ In: *Études phénoménologiques*, Tome VI. No.12, 1990, s. 47.
- LÉVINAS, Emmanuel (1997a): *Čas a jiné*. Praha, Dauphin.
- LÉVINAS, Emmanuel (1997b): *Totalita a nekonečno*. Praha, OIKÚMENÉ.
- PATOČKA, Jan (1991): *Sókratés*. Praha, SPN.
- PLATON (1990): *Obrana Sokrata*. In: PLATON: *Dialógy*, zv. I. Bratislava, Tatran. str. 341-364.

THE FIGURE OF SOCRATES IN THE PRAGMATIC TRADITION

Donald J. Morse

Pragmatism did not come easily into the world. Many philosophers at the time of its inception resisted it mightily, seeing in it a kind of glorification of barbarism, a privileging of the worst, mercantile aspects of American business culture. This is why James's writings, for one, are so strewn with defensive comments, as in this passage below:

It is true [James says] that pragmatic writers have laid more stress than any previous philosophers on human action. But nothing could be more ludicrous than to call this their primary interest... Pragmatism's primary interest is in its doctrine of truth. All pragmatist writers make this the center of their speculations.¹

As this passage makes clear, pragmatists had to fight for the legitimacy of their orientation. James had to convince his readers that action was less central for him than truth, so that his critics would see his view as fitting more in line with traditional philosophical concerns.

A central figure in this fight for the legitimacy of pragmatism was Socrates, one of the first and most important thinkers in the West. Scattered throughout pragmatist writings are many occasional references to Socrates. Some are critical, but the most telling references seek legitimacy by appeal to this founding figure. It is as if, by appealing to the father of so much of western thought, and locating the germs of their doctrine in him, pragmatists would convince the world that it had sound parentage, and was not merely a radical restatement of localized American values.

As I will argue, this appeal to Socrates in order to normalize pragmatism, while it achieves its effect, also has the opposite result as

¹ William James, *Pragmatism: The Classic Writings*, Ed., H.S. Thayer (Indianapolis: Hackett Publishing Co., 1982), 131-132.

well, namely of radicalizing Socrates and rendering him, perhaps much to everyone's surprise, something of a pragmatist in the making. The pragmatists present us with a profound new version of Socrates and the Socratic mission, a version that only now, a hundred years later, Ancient Greek scholars are beginning to develop and appreciate. As in so much else, here, too, the pragmatists were innovative and prescient. They present us with a Pragmatic Socrates, a non-Platonic, non-metaphysical Socrates, and, hence, with a radical new reading of the history of western thinking itself.

Of the pragmatists, Peirce makes the earliest appeal to Plato's great mentor. Referring to pragmatism as a massive river running through the history of western thought, Peirce insists that, „Socrates bathed in the waters” of this river.¹ Elsewhere Peirce explains what he means—it is the inquiring attitude that captures „the real spirit of Socrates,” and that makes him a proto-pragmatist.² The spirit of inquiry is so much a feature of Socrates, Peirce says, that he should have been happy to be mistaken in his thoughts, for then he would have learned something. This spirit is part of his position; it is who he is.

That inquiry is a central tenant of pragmatism, especially Peirce's version, is well known. What is crucial here is the idea that belief is related to action—that is, that it gets verified in its meanings by appeal to actual, lived consequences. That Socrates embraced such a conception of truth and meaning is not obvious, and unfortunately, Peirce does not bother to demonstrate it.

James similarly mentions a direct connection to Socrates and, like Peirce, also fails to elaborate. In Lecture II of *Pragmatism*, after explaining what pragmatism means, James says: „There is absolutely nothing new in the pragmatic method. Socrates was an adept at it.”³ Socrates and others foreshadowed pragmatism, but it took James's own generation, he explains, to generalize the method and apply it

¹ Charles Peirce, *Philosophical Writings of Peirce*, Ed., Justus Buchler (New York: Dover Publications, 1955), 269.

² *Ibid.*, 37.

³ William James, „What Pragmatism Means,” in *Pragmatism: The Classic Writings*, 212.

most fully. But again, and unfortunately, James does not explain more fully this very suggestive point.

John Dewey does elaborate further in another context, however, when he calls for a „back to Plato” movement in philosophy. In a famous passage, he states

Nothing could be more helpful to present philosophizing than a ‘back to Plato’ movement; but it would have to be back to the dramatic, restless, co-operative inquiring Plato of the dialogues, trying one mode of attack after another to see what might yield; back to the Plato whose highest flight of metaphysics always terminated with a social and practical turn, and not the artificial Plato constructed by unimaginative commentators who treat him as the original university professor.¹

The idea, again, is that inquiry is the key to thinking, a restless, open-ended searching and willingness to try out ideas in our experience. While this passage by Dewey obviously refers to Plato rather than Socrates, the insight by implication extends to Plato’s Socrates as well—which is, of course, to a very large extent the Socrates we know.

But having a spirit of inquiry alone does not make one a pragmatist. If the pragmatists are merely appealing to this feature in Socrates, and locating the origins of their doctrine there, there is nothing much to their positions, it seems, let alone much cause to go back to Socrates to found them. Any number of other philosophies might likewise make such an appeal to willingness to inquire, and yet they would not be pragmatists simply because of this.

The „something more” that pragmatism identifies in Socrates, the defining trait of its doctrine whose germ they find in Socrates, is also, and more importantly, the appeal to *the everyday* elements of action as the basis of truth and meaning, as Dewey also hints at in the quote above: Plato’s Socrates was less metaphysical than *social and practical*. Hearing this point will shock many readers, since we are accus-

¹ John Dewey, as quoted by Yoram Lubling, „The Unity of William James’s Thought,” *Journal of Speculative Philosophy* Vol. 17, Number 3, 2003, 243.

tomed to thinking of Socrates in the opposite way, as someone who endeavors to prove the reality of the Forms, which exist outside of and beyond all everyday experiences. Yet there is an apparent inconsistency in this traditional conception of Socrates that creates a space in which the pragmatist reading might plausibly insert itself. For we must admit, to be sure, that the inquiring spirit is part of Socrates' meaning and personality. But then this seems at odds with the vision of Socrates as on a quest for certainty, endeavoring to locate the source of all truth in the transcendent and eternal Forms. The usual way to resolve this apparent inconsistency is to assume that Socrates believes the spirit of inquiry will yield the eternal Truth. The pragmatists, especially Dewey, resist this view, attributing the search for eternal Forms as either just an experiment developed by the spirit of inquiry (one never resolved) or the extraneous addition of Plato. Peirce notes, for example, that because Plato was a student of another, less metaphysical philosopher before he came under the influence of Socrates, he conflated continuity with transience, experience with impermanence and loss of Being, something Socrates himself never did¹. The true spirit of Socrates, in other words, is not the search for the Forms but the search itself—the seeking, the wanting to know, to resolve problems of understanding above all by appeal to *everyday life* as both the cause of the problems and the basis of resolution.

Dewey makes this view plain when discussing his notion of philosophy as reconstruction. According to Dewey, philosophy in Ancient Greece arose as an attempt to reconcile traditional values and the matter of fact, positivistic knowledge that challenged them. Situated in culture, philosophy emerges as an attempt to resolve cultural predicaments and crises and the employment of thought to identify, clarify, and resolve widespread troubles felt by all in a given culture. Greek thinkers like Socrates employed thought in a time when the expansion of matter of fact knowledge in Greece came to impinge on traditional religious beliefs. The two sides vied for directing force in the culture; pensive and thoughtful Greece at the time experienced the tension as a

¹ Charles Peirce, *Reasoning and the Logic of Things*, Ed., Kenneth Ketner (Cambridge: Harvard University Press, 1993), 115.

problem. Thinkers like Socrates were „sincerely interested in the reconciliation of the two sides.”¹ They wanted to heal their culture, resolve its predicaments, harmonize its tensions.

As Dewey sees it, the particular contribution Socrates made to this shared endeavor was that „he approached the matter from the side of matter of fact method, giving its canons and criteria primacy,” an approach that „was enough to bring him to the condemnation of death as a contemner [sic] of the gods and a corrupter of youth.”² This idea of Socrates as the defender of „matter of fact method” should give us pause. It will sound strange to many ears, for reasons I have already explained. Yet Dewey’s Socrates is indeed something of a pragmatist: he discourses with the people, develops hypotheses with them to „try out;” and his method is always to refer to everyday events and experience to these his hypotheses: the experience of shoemakers, carpenters, horsemen, bakers, etc. Socrates, like pragmatism, locates the test of thought in the deliverances of everyday, mundane actions and experiences.

More importantly, Socrates privileges an everyday care for the good over logic and reasoning themselves—as do the pragmatists. We can see this, for example, Dewey says, in dialogues such as the *Charmides*. This dialogue covers many technical points, „such as the existence and meaning of self-relation, the difference between knowledge *that* we know and *what* we know; between specific particular knowledge and abstract universal knowledge. The dialogue also distinguishes carefully the meaning of terms, and the distinction is serious.”³ But it would be a mistake to see Socrates himself as concerned with these technical matters. „Only a paucity of historic imagination can attribute such themes to the historic Socrates, especially as they are just the technical distinctions with which Plato positively occupies himself.”⁴ A lack of imagination reads Plato in to Socrates in this way. Moreover, a glimpse of the real Socrates manages to peer through

¹ John Dewey, *Reconstruction in Philosophy* (Boston: Beacon Press, 1971), 14.

² *Ibid.*, 14.

³ John Dewey, *The Later Works of John Dewey*, Volume 2, Ed. Jo Ann Boydston (Carbondale: Southern Illinois University Press, 1988), 131-132.

⁴ *Ibid.*, 132.

Plato's prose for those who are able to catch it. Hints of his nature exist in *Charmides*, as when Critias' argument for „a science of the sciences" falls apart.

Dewey's account of what happens in the dialogue is worth quoting in full, for it reveals most intimately his view of Socrates and provides a solid clue for how to see this Socrates as pragmatic.

The point upon which Critias is finally tripped up gives the key to the problem of the dialogue and to its reserved solution, if not quite clearly to the philosophical school masked by Critias. The latter has set up a science of sciences as the wisdom which gives the virtue of *sophrosyne*. The science of the good is expressly *subordinated* by him to this science. In prior discussion in the dialogue it has been shown that it is the special sciences which give special goods, like health, etc., and that a science of science is of no avail in obtaining them, and that the only science which is of final use is the science of the good itself. Thus the argument of Critias has been going in a circle. Not the life according to knowledge makes men act rightly and be happy, even if all sciences be included, but the life according to only *one* science, *that of good and evil*. Here is an obvious hint, expanded to the full doctrine of *The Republic*, that the science of the Good is the ultimate science, not a subordinate one, and that knowledge (that is, logic) is subordinated to it, not *vice-versa*.¹

What the Socrates of this dialogue is driving at is not technical philosophy, not (and this is a very surprising point) the privileging of Reason. On the contrary, he uses technical philosophy to get at thinking of the good, a knowledge of life and how to live it. These insights seep through, as it were, beyond all technical consideration.

There are other clues, too, located in the side comments that Socrates makes throughout the dialogue. Dewey claims that in the dialogue Socrates rejects „the idea that the wisdom which gives virtue is identical with a knowledge of the nature of knowledge."² He then goes on to explain, ironically, that such knowledge would be useful to the learner, making it easier to know when he has learned, but that „we have

¹ Ibid., 132.

² Ibid., 132.

been seeking from knowledge of knowledge (or logic) something more than it can yield.”¹ Logic is not primary. What we need first instead is „knowledge of ends or goods in themselves.”² Critias’ position in the dialogue crumbles precisely because „he identified the highest virtue or knowledge with knowledge of knowledge instead of with knowledge of the real and permanent end or good.”³

Moreover, at the close of the dialogue, the discussion concerns health, and Socrates gets Critias to admit that knowledge of the good is „the knowledge of health they are in search of.”⁴ Socrates then likes this kind of knowledge to that of the soothsayer, who can foretell what will happen, making it better for us to know how to act in the present. But Critias says there are others besides prophets who possess such knowledge, to which Socrates replies, „Yes, those who know the past and present, as well as the future.” Dewey comments: „The passage suggests...the importance attached... [to] knowledge of real things.”⁵

We have here a pragmatist conception in germ. Philosophy is not logic, it is love of wisdom; and its search for wisdom concerns the events and meanings of everyday life, knowledge, not of knowledge, but of *real things* and how they relate to us. The restless Socratic quest, the endless search and inquiry, is not for the Forms but for wisdom of life, an interpretation that finds a parallel in the most famous passage of the *Apology*, where Socrates says: „the greatest good is to talk about virtue and other such topics everyday. For the unexamined life is not worth living.” The highest virtue, the most pressing thing, is not some Form (whether of Reason or the Good) but to *question* about virtue everyday, in other words, to try to gain a knowledge of real things, practical experience, and use this to live better lives and advance the culture.

The pragmatist reading of Socrates, as I have said, is quite innovative and no doubt controversial. But it is a reading that is now, some one hundred years after the pragmatists introduced it, coming to find

¹ Ibid., 132-133.

² Ibid., 138.

³ Ibid., 138.

⁴ Ibid., 139.

⁵ Ibid., 139.

support among Plato scholars—a fact that not only lends it some legitimacy but also suggests how far reaching and prescient the pragmatism can be.

The most notable of these Plato scholars is Francisco Gonzalez. In his book, *Dialectic and Dialogue: Plato's Practice of Philosophical Inquiry*, Gonzalez offers an account of Platonic method, of dialectic, that is „non-propositional, practical, and reflexive.”¹ What Gonzalez means is that Plato was emphatically not trying to state the truth in propositional terms, as analytic philosophers, for example (that is, non-pragmatists), might do. Plato was not in love with Truth in this sense, as traditional philosophers are, but in a far more radical and, as a matter of fact, pragmatic sense. Plato's dialogues are reflexive, for Gonzalez, in the sense that they refer to themselves in what they are trying to achieve; in other words, they *demonstrated* in the very events they depicted (and how they depicted them) the ultimate points they were trying to make. The ultimate points, moreover, were *practical*, not theoretical, trying to get us to change our actions, to act differently, based on a sense of wisdom that comes from activities themselves (as performed in the dialogue).

As Gonzalez explains, for Socrates, „in our everyday use of words, propositions, and images, the true nature of things already stand revealed to us, however darkly. The task of the dialectician is not to abstract...from the concrete context that alone gives [things] meaning, but rather to use them to bring out the truth that already lies within this context.”² This statement, of course, is virtually pragmatic. We have here a version of Socrates as working from within everyday life, its concrete happenings and events, to help bring out the truth they already contain. Not abstraction, but concrete context, is the place and origin of truth. Here is the pragmatist Socrates once more, as the cutting-edge of Plato scholarship, one hundred years or so after the pragmatists had already developed it.

¹ Francisco Gonzalez, *Dialectic and Dialogue: Plato's Practice of Philosophical Inquiry* (Evanston: Northwestern University Press, 1998).

² Ibid., 271-272.

This shows yet again that pragmatism has much to offer the world, and that it is, in fact, a philosophy for the future. Pragmatism, which overcomes dualism, which surpasses every form of Platonism in the dualistic and metaphysical sense, here gives us a new way to think of Socrates himself, the originator of so much western thought. Pragmatism, therefore, not only defends itself against the charge that it is base Americansim, of local and specific interest only. It also points ahead to future uses and interests, as a philosophy that demands a radical rethinking of western philosophy itself. If Socrates, in the pragmatist hands, can be made to be anti-Platonic, a thoroughly non-metaphysical thinker, a thinker of the everyday, the social, and the practical, then pragmatism, which emphasizes these things, here proves itself to be a vital force in the interpretation of western philosophy. It is prescient, novel in its grasp of past thinkers. And Socrates, that enigmatic figure so central to the West, who here proves himself to be a pragmatist in the end, is a philosopher therefore pointing to pragmatism as his heir, a philosopher who therefore legitimates the pragmatist enterprise, and perhaps also makes it fundamental to what western philosophy is truly about. The pragmatist Socrates, Socrates at the end of metaphysics, and contrary to all Platonism, would then show philosophy itself to be about social and practical action, not metaphysics, not what subsequent thinkers for centuries had always said it was.

We know that Socrates loved irony. Perhaps he would have appreciated, above all, this ultimate irony when it comes to understanding his person. For centuries forced to be a high flown metaphysician, Socrates at last is able to speak as he truly is, and made to speak this way, moreover, and at last, by the philosophy of the everyday, the pedestrian, the commoner, the philosophy, that is to say, of American pragmatism.

BIBLIOGRAPHY

- DEWEY, John (1971): *Reconstruction in Philosophy*. Boston: Beacon Press.
- DEWEY, John (1988): *The Later Works of John Dewey*, Volume 2, Ed. Jo Ann Boydston. Carbondale: Southern Illinois University Press.
- GONZALEZ, Francisco (1998): *Dialectic and Dialogue: Plato's Practice of Philosophical Inquiry*. Evanston: Northwestern University Press.
- JAMES, William (1982): *Pragmatism: The Classic Writings*. Ed., H.S. Thayer. Indianapolis: Hackett Publishing Co.
- LUBLING, Yoram (2003): „The Unity of William James's Thought.” *Journal of Speculative Philosophy* Vol. 17, Number 3, 2003.
- PEIRCE, Charles (1955): *Philosophical Writings of Peirce*. Ed., Justus Buchler. New York: Dover Publications.
- PEIRCE, Charles (1993): *Reasoning and the Logic of Things*. Ed., Kenneth Ketner. Cambridge: Harvard University Press, 1993.

SUMMARY

Vladislav SUVÁK: „Socrates and Socratic Movement.”

(KEY WORDS: Socratic dialogues, a.k.a. *Sókratikoí logoi*, Socrates, historical Socrates, Plato, Xenophon, Antisthenes, Aeschines, Aristippus, Phaedo, interpretations of Socrates.)

The paper aims to outline the problem of the historic-critical analysis of figuring the Socrates in Socratic movement – in a setting of genre called *Sókratikoí logoi*. Author tries to show difficulties concerning our interpretations of Socratic way of thinking, and the problem how we can understand the character of a Socratic movement as a whole, more precisely as a certain way of living. This is accurately what we see to be the core difference between Socratic and Platonic or Aristotelian tradition dominant in the Western history.

Janina GAJDA-KRYNICKA: „The Socratic Question.”

The general label of the Socratic Question covers several distinct problems:

I. First of them is to discover the true teaching of the ancient sage; more specifically, this problem involves answering the following questions: 1. did he formulate specific philosophical conceptions which were distinct from the natural philosophy – *physics* – to the extent which would justify Cicero's assertion (*Tusculanae disputationes* V 12) that Socrates has been responsible for a definitive turn in the Greek philosophy, by „bringing it from heavens to earth”; 2. can Socratic views be treated as a source of the Plato's philosophy; 3. who speaks through the mouth of Socrates in the Platonic dialogues;

II. Second problem pertains to the sources for the reconstruction of Socrates' views: 1. accounts of the four „evangelists” – Aristophanes, Xenophon, Plato, Aristotle; 2. preserved fragments a doxographic testimonies of Socrates' pupils, known as *Socratici minores*: Euclid of Megara and the school of Megara, Antisthenes of Athens 3. Socrates in the tradition of Cynicism and Stoicism (Epictetus); 4. Socrates of

the neo-platonic tradition – esp. Plutarchus of Chaeronea; assessment of the doxographic testimonies; their internal discrepancies.

III. Third problem is about the method of the reconstruction of Socrates' views: 1. a comparative analysis of the sources and its results which present us with four contradictory and mutually exclusive „pictures” of Socrates; 2. syncretic attempts and their assessment; 3. consequences of adoption of one particular „evangelic” account of Socrates (e.g. assumption that in the Platonic dialogues Plato describes Socrates' views implies that he has to be perceived as the author of the metaphysics known as Platonic one.);

IV. New method of the reconstruction of Socrates' views is put forward here; the suggested method involves an attempt to ascertain what kind of views a philosopher would have to formulate in order to influence, as a teacher, as distinct philosophers as Plato, Antisthenes, Euclid, and Aristippus; what would be the content of a philosophical theory in order for it to be able to initiate four so distinct philosophical schools?; this involves also an analysis of the concept of the supreme Good in views of the Socrates' pupils;

V. Conclusion: no such philosophical theory can be found; from this it follows that there was no Socrates-philosopher; one ascribe to him incontroversially only „the critical approach”; as a result, the name of Socrates has to be viewed rather as a concept which is being filled with different contents by different philosophers.

Marián FEDORKO: „Socrates and Plato as Ironists.”

The author analyzes the concept of irony in the Ancient Greek thought sustaining a radical difference between an ancient irony (*eiróneia*) and irony as appearing in Plato's dialogues. Plato's irony is understood here as a modification of Socratic irony, to be more precise, as being transposed into the medium of writing. Socratic irony is then related to a Socratic non-knowing in the same way as Platonic irony is related to his critique of writing.

František ŠIMON: „On the relation between philosophy and medicine in Plato.“

Research on relation between philosophy and medicine in Plato includes following topics: 1. collection and interpretation of Plato's passages with the relation to medicine, i.e. 1.1. mention of Hippocrates in Plato's writing, 1.2. examples, images, similes and metaphors from medicine, 1.3. analogies with medicine, 1.4. medicine as example for *techné* definition, 2. medical theories in Plato, 3. ethics and medicine. Special part of this paper deals with famous Platonic comparison from *Theaetetus*, in which Socrates compares himself to a midwife, because by means of questions helps to birth of ideas. Author is interested in two issues. First, that Socrates helps men, not people, i. e. women are excluding from this help. Secondly author discusses the potential comparison Socrates being midwife, who does not write – philosophers as physicians, who write. According to the author midwife comparison from *Theaetetus* is not quite correct, because Socrates is not passive birth helper, he can be considered as creator of born ideas.

Ulrich WOLLNER: „Two types of friendship in Plato's *Lysis*.“

The paper deals with the analysis of the problem of friendship in Plato's dialogue *Lysis*, concretely with the difference between two types of friendship – pederastic and non-pederastic type. Plato's Socrates thinks about the pederastic type as about the friendship based on an one-sided, asymmetric relationship ($A \rightarrow B$), where A is not only not being loved, but can be even hated. The pederastic friendship arises from the side of the older, the active participant, notably because of sexual gratification; the friendship of the passive participant, the younger one, arises from the desire for socialization into the society of the adult men. This type of friendship is tied to profit; those people, who like each other just for their own benefit, form it. This means, that if the reason of their affection disappears, so if the friend is no more useful for them, the friendship perishes. The non-pederastic type of friendship is based on a mutual and symmetric relationship ($A \leftrightarrow B$), it arises from the desire of the both members for the good and

the good is the thing that is characteristic of friends. It is not tied to profit; the last aim of the both members is the good. This good is achieved, if the both participants of the friendship improve their souls. On the base of mentioned above it is possible to state that the real, pure friendship according to Plato's Socrates is that kind, which corresponds with the non-pederastic type.

Dariusz OLESIŃSKI: „Socrates' dialectic in the light of Plato's Theaetetus.”

In the light of Plato's dialogues (particularly *Theaetetus*) the author interprets Socrates' dialectic as a method which runs in circular structure. Therefore, by cyclically repeated stages (question – answer as well as *elenchos* – *maieutic*), it constantly comes back to entering question, to state of „ignorance”, continually dissatisfied with reached results. Not achieving the final foundation of knowledge it seems to be aporetic and hermeneutic. Additionally, for Socrates most important is its „psychagogical“ effect - to lead the mind, by attractiveness, to self-discovery. Thus its aim is not so much theoretical but practical (ethical).

Matúš PORUBJAK: „Prelude to Xenophon's picture of Socrates.”

The paper is an introduction to Socrates' studies. At first author discusses the problem of different characters of three diverse pictures of Socrates by Plato, Aristophanes and Xenophon. Then he briefly compares Xenophon's and Plato's *Symposion* and *Apology*, and at the end author summarizes Xenophon's life and its influence to his understanding of Socrates.

Andrej KALAŠ: „An Essay on Translation of Xenophon's Socrates.”

In this paper a consideration is offered concerning some interesting moments of translating Socratic writings by Xenophon the Athenian. The motivation for translating this Socratic literature is explained as complex of mutually interlocked factors. It is highlighted that Xenophon gives us an image of Socrates in many aspects different from

that presented in Plato's dialogues. The author presents some specific features of philological work as determined by technological achievements of computer and internet, as well.

Vladislav SUVÁK: „Cynicism: ethics without morality.”

(KEY WORDS: Ancient Cynicism, virtue ethics, morality, Diogenes of Sinope, freedom of speech, *parrhêsia*, self-training, *askêsis*, nature of man, *phusis*.)

The paper is concerned with Greek Cynicism as a cultural movement that played an important role in the Ancient times working with the distinction between the Ancient and Modern understanding of what we call and interpret as „philosophical knowledge” (*epistêmê*). Cynicism cannot be judged according to modern criteria, not only because it was highly interlaced with literature, or certain literary genres and fictions which it helped to create. The second part of the paper elaborates Cynical problematization of the relationship between ethics and morality. For Cynics ethics without morality is a necessary part of a life-style that leads to a freedom of speech and act. It is precisely this aspect which makes Cynicism a radicalized Socratic movement.

Andrej KALAŠ: „Greek Cynicism, its relation to the Socrates, and its connection to the Stoicism.”

The paper aims to outline crucial features of the cynical movement in 4th century B. C and its possible relations to Socrates in classical period and to ancient Stoics in Hellenistic era. The leading idea of ancient cynics was to struggle against and to deny all traditional values, customs and cultural achievements of established way of life in Greek *polis*. This leading principle determines their attitudes towards physical labour, poverty, marriage, sex and women. The author underlines that cynical ideal of life in accordance with nature – contrary to stoicism following it – did not have any theoretical foundation in this school. A few remarks concerning relation of cynicism and European nowadays are presented in the paper.

Elena URBANCOVÁ: „The end of the Good and Cicero's seeking of True.”

The aim of this study is to give an answer to a question in what sense the influence of Socrates was alive in Cicero's thought. By analyzing the passage from Cicero's *Academica* (*Acad.*, II, 42, 129-141), reporting by author the various definitions of *telos*, I offer argumentation for affirming that Cicero, like Socrates, uses argument not for argument's sake, but to subject the dogmatic affirmation to critical scrutiny. According to Cicero, it is possible to know only the *similimum veri*, without affirming anything dogmatically. The incorporation of Doubt as a philosophical method, his preferring arguments (*momenta rationis*) over an authority in dealings with interlocutors and opposers makes from Cicero the philosopher with an allegiance to Socrates.

Marián FEDORKO: „The Impact of Socrates Irony.”

The author studies the influences that Socratic irony had on a Greek philosophy (Aristotle, Theophrastus) and a Roman rhetoric (Cicero, Theophrastus). He argues that Socrates impact had been slowly disappearing in the course of time giving a place to a tendency that degraded philosophical irony of Socratic-Platonic kind to a pure rhetorical gesture.

Milena FRIDMANOVÁ: „Thinking and the World of Appearance: Arendt's Story about Socrates.”

Tradition of our political thought grew out of specific historical circumstances: the trial of Socrates that is interpreted as the conflict between the philosopher and the polis. From this event on the priority of *vita contemplativa* over *vita activa* starts to develop as a relationship between two different and to an extent even conflicting principles. Human activities that serve for appearing of men to others are different from spiritual „activities” that are themselves invisible. Socrates functions in Hannah Arendt's thought as a „hero” or a „model” of the relationship between acting (corresponds to the human condition of plurality) and thinking. Contrary to the Platonic hierarchy of these

human abilities, Arendt's story of Socrates does not necessarily imply it. Socrates never really leaves the *vita activa*. He is the thinker that is visible. The aim of this essay is to link Arendt's story of Socrates to the basic question: how can thinking, that is itself invisible, appear in the world of appearance?

Marcel NEMEC: „Socrates of Jan Patočka.”

Patočka's interpretations of Socrates refer to the exceptional position of this historical and philosophical personality, who is still an important source of inspiration for the philosophy today. Socrates' philosophy was based on individual – intellectual activity „*recognize yourself*“ – *gnothi sautón* aiming at specific ontological area „*soul care*“ – *tés psychés epimelesthei*. For Patočka this is a turning point in the history of civilization representing an important role in his concept of philosophy of history.

For philosophy Socrates' philosophical concept „*soul care*“ represented its practical and supreme mission with possibilities of changing individual human soul – that means, changing the direction of human activity and performances and level of ontological, axiological, ethical human existence – *areté*. For Patočka, this is a turning point since which human mind has historically changed and mood and character of life in the human community – *polis*, as well. Socrates from the Patočka's view is a historical breakpoint for *polis*, where history continues only as a way of philosophical search.

Miloš KRIŠŠÁK: „Socrates' Beautiful Death.”

(KEY WORDS: Socrates, Xenophon, Cicero, Patočka, Foucault; Socrates' Death, Heteronomic Interpretation, Aesthetics of Existence; *Parrhēsia*, *Elenchus*.)

The paper articulates two basic paradigms in considering the death of Socrates. After refusing the importance of the veracity of the nature of historical Socrates, the first part of the paper treats what is called heteronomic interpretation of Socrates' death. The modern point of view (here presented that of Patočka and Landsberg) tempts us to interpret Socrates' death in terms of the very truth of philosophy in the encounter with the world of ignorance, in terms of the challenge of

moral choice (good versus evil). This platform draws its strength from an opposition of the Stoic point of view (here presented that of Cicero and Seneca). In fact, both of them are possible only as a kind of heteronomy because they are possible only through the opposition of two orders. That of life and death. The second paradigm tries to articulate the very possibility of the Xenophon's picture of Socrates' death where there is no heteronomy in, there. Xenophon draws the picture of coherent relationship between beautiful life and beautiful death. To explain this, we recall the Foucauldian analysis of the Greek *technē tou biou*, the aesthetics of existence. This coherence between life and death is explained by means of the specific Socratic technology of the self and the role he occupied, that is the role of so-called *parrhesiastēs* in his specific practice of truth-telling (*parrhēsia*) which is essentially connected with the Socratic *elenchus*.

Ivana KOMANICKÁ: „Responsibility and Death.”

(KEY WORDS: responsibility, death, deconstruction, Derrida, Lévinas, Heidegger, Patočka.)

In his final interview published under the title *Apprendre à vivre enfin* Derrida returns to the recurrent theme of his work and that is responsibility but this time also with the regard to death. Drawing critically on the works of Heidegger and Lévinas, Derrida explores, in his later work *Gift of Death*, „history of responsibility“ from Plato's interpretation of Socrates' death to Kierkegaard's meditations on infinite responsibility in the face of God. Refusing a certain Platonism in Heidegger which has to do with taking death upon oneself, Derrida still sees his point that it is in the irreplacability of one's death that the call of responsibility appears. Taking into account Lévinas' critique of Heidegger's stance, Derrida reformulates singularity as the asymmetrical structure of a responsible „I“ to the other. However, arguing alongside Patočka, Derrida stresses that this kind of responsibility has only become possible by Christian religion which turns the understanding of death and call of conscience in the terms of a personal relationship to the Other which is Good and which gives a new experience of death. At the end the essay offers but a short introduction to what Derrida's

understanding of a religion as a promise and what-is-to-come yet could mean.

Donald J. MORSE: „The figure of Socrates in the Pragmatic tradition.”

Who is Socrates? What does he mean for Western culture? In this paper, I explore how the American Pragmatic tradition appropriates this central figure of western thought. I argue that the Pragmatists give the vision of a new Socrates--one who is concerned with grounding truth and meaning in the everyday world rather than in Plato's transcendent Forms. This reading of Socrates becomes an important motif in the pragmatic narrative of itself, of the origins of Pragmatism, and it also serves to justify a new approach to Socrates that underscores his continuing relevance for us today.

AUTORI

Mgr. Marián Fedorko, PhD.

Katedra germanistiky
Filozofická fakulta Prešovskej univerzity
Ul. 17. novembra 1, 080 78 Prešov
e-mail: fedorkom@post.sk

Mgr. Milena Fridmanová

Katedra filozofie
Filozofická fakulta Prešovskej univerzity
Ul. 17. novembra 1, 080 78 Prešov
e-mail: milenafr@unipo.sk

Prof. Dr. habil. Janina Gajda-Krynica

Instytut Filozofii
Uniwersytet Wrocławski
ul. Koszarowa 3, 51-149 Wrocław, POLSKA
e-mail: janinaga@uni.wroc.pl

Mgr. Andrej Kalaš, PhD.

Katedra filozofie a dejín filozofie
FiF Univerzity Komenského
Štefánikovo nám. 1, Bratislava
e-mail: andrejkalas@netscape.net

Mgr. Ivana Komanická, M.A.

Fakulta umení, Technická univerzita,
Wattsonova 2, 040 01 Košice
e-mail: ivakomanicka@hotmail.com

Mgr. Miloš Kriššák

Katedra filozofie
Filozofická fakulta Prešovskej univerzity
Ul. 17. novembra 1, 080 78 Prešov
e-mail: mkrissak@yahoo.com

Dr. hab. Dariusz Kubok

Uniwersytet Śląski w Katowicach
ul. Bankowa 11, 40-007 Katowice, POLSKA
e-mail: dkubok@us.edu.pl

Donald J. Morse, PhD.

Department of Philosophy
Webster University
St. Louis, MO 63119, U.S.A.
e-mail: dmorse@webster.edu

PhDr. Marcel Nemec

Katedra športovej kinantropológie a humanistiky
Fakulta športu Prešovskej univerzity
Ul. 17. novembra 13, 080 01 Prešov
e-mail: marcelnemec@yahoo.com

Dr. Dariusz Olesiński

Uniwersytet Śląski w Katowicach
ul. Bankowa 11, 40-007 Katowice, POLSKA
e-mail: darol@wns.us.edu.pl

Mgr. Mgr. Matúš Porubjak, PhD.

Katedra filozofie
Filozofická fakulta UCM v Trnave
Nám. J. Herdu 2, 917 01 Trnava
e-mail: mporubja@centrum.cz

Mgr. Vladislav Suvák

Katedra filozofie
Filozofická fakulta Prešovskej univerzity
Ul. 17. novembra 1, 080 78 Prešov
e-mail: vsuvak@unipo.sk

Doc. PhDr. František Šimon, CSc.

Katedra klasickej filológie
Filozofická fakulta Prešovskej univerzity
Ul. 17. novembra 1, 080 78 Prešov
e-mail: simonf@unipo.sk

Mgr. Elena Urbancová, PhD.

Katedra klasickej filológie
Filozofická fakulta Prešovskej univerzity
Ul. 17. novembra 1, 080 78 Prešov
e-mail: elenau@unipo.sk

Mgr. Ulrich Wollner, PhD.

Katedra filozofických vied
Fakulta humanitných vied Univerzity Mateja Bela
Tajovského 40, 974 01 Banská Bystrica
e-mail: wollner@fhv.umb.sk

SOKRATIKA I.
Sokratovská tradícia myslenia od antiky po súčasnosť

Vladislav Suvák (ed.)

Texty publikované v tomto zborníku neprešli jazykovou redakciou –
za jazykovú úroveň príspevkov zodpovedajú jednotliví autori.

© Vladislav Suvák

© Vydala Filozofická fakulta Prešovskej univerzity roku 2006

ISBN 80-8068-543-6
EAN 9788080685430